LE MALAISE

DE LA

PENSÉE PHILOSOPHIQUE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

DU MÊME AUTEUR

La Morale de la raison théorique, 1903, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr. »

La Morale de Kant, 2e édition, 1904, 1 vol. in-16, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 50

LYON, IMPRIMERIE R. SCHNEIDER, 9, QUAI DE L'HÔPITAL

LE MALAISE

DE LA

PENSÉE PHILOSOPHIQUE

PAR

ANDRÉ CRESSON

Docteur ès lettres
Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1905

PRÉFACE

Au Moyen-Age et jusqu'à la Renaissance, le but que s'est proposé la philosophie a été des plus modestes. Ceux qui s'y livraient admettaient sans discussion l'adage célèbre : *ancilla theologiæ philosophia*. Ils reconnaissaient à la théologie le droit de poser certaines propositions comme des vérités intangibles, de faire d'elles des principes absolus au-dessus de toute critique. La raison était ensuite autorisée à chercher par sa réflexion propre à élucider les points que la théologie n'établissait pas suffisamment ; elle s'efforçait de prouver par des raisonnements ce que les textes sacrés déclaraient vrai. La philosophie n'avait d'autre fin que de montrer l'accord des propositions admises sans son aide, avec les faits observés et les axiomes directeurs de la pensée humaine. On se refusait, d'ailleurs, *a priori*, à admettre qu'il pût y avoir désaccord entre la révélation, manifestation extérieure et surnaturelle de la Raison divine, et la réflexion rationnelle, autre forme de la même raison. Comment Dieu aurait il révélé à l'homme, par une voie, que les choses étaient d'une certaine façon, et par une voie différente qu'elles étaient d'une autre ? Toutefois on admettait que certains sujets sont au-dessus de la raison, sans être pour cela

contre elle. On refusait à l'esprit humain le droit d'examiner ces sujets et de les discuter. Et, si parfois la raison et la révélation semblaient être en contradiction l'une avec l'autre, on n'hésitait pas à déclarer de propos délibéré que c'était la raison qui avait tort. La raison n'était et ne devait être qu'une servante. Elle sortait de son rôle lorsqu'elle relevait la tête contre son maître naturel, la théologie. Soumise, elle était divine; révoltée, elle était la manifestation de l'orgueil satanique.

La Renaissance ne fut pas autre chose qu'une réaction violente contre cette façon de penser. Les anciens n'avaient jamais admis aucune révélation surnaturelle. Ils avaient toujours réfléchi librement sur les problèmes de la philosophie. Ils avaient pensé sans idée préconçue, sans volonté systématique de justifier coûte que coûte certaines propositions. La Renaissance qui fut, en toute matière, un retour à l'antiquité fut aussi le renouveau de la réflexion libre. Elle secoua le joug de la théologie. Les héritiers des penseurs antiques se remirent à penser. Que furent Bacon et Descartes, sinon ceux qui érigèrent en principes méthodiques les procédés que les savants de la Renaissance avaient commencé à appliquer avant eux? Faire un tableau des sciences à mener à bien, établir une théorie de l'erreur, indiquer les moyens de l'éviter grâce à un emploi raisonné de l'observation et de l'expérimentation, voilà la partie vraiment vivante de l'œuvre de Bacon. Tracer de même les grandes lignes de l'œuvre à accomplir, pour faire pousser le grand arbre de la connaissance dont la métaphysique forme les racines, la physique le tronc et qui porte trois branches, la mécanique, la médecine et la morale, réfléchir sur

la méthode des mathématiques, essayer d'appliquer cette méthode à l'œuvre totale de la science, voilà ce que, de son côté, Descartes a tenté. Ce sont là de grandes œuvres de la pensée libre. Pour Bacon, l'expérience est tout. Pour Descartes, le grand principe est de ne rien admettre pour vrai que ce qui nous paraîtra évidemment être tel. Y a-t-il des conceptions plus intransigeantes, plus nettement en désaccord avec celles du Moyen-Age, plus délibérément libertaires? Philosopher suivant ces principes, c'est chercher en toute matière le rationnel, l'intelligible, le cohérent, sans *vouloir* à l'avance aucune solution du problème qu'on examine ; c'est refuser une fois pour toutes de se préoccuper du retentissement que les idées qu'on aura jugées véritables pourront avoir, en particulier, sur les convictions soit morales, soit religieuses, soit politiques, de l'humanité.

On sait ce que l'application de ce principe a donné. La science tout entière en est sortie avec une rapidité surprenante. En trois siècles, grâce à l'observation, à l'expérimentation et au calcul, elle a fait plus de progrès qu'elle n'en avait fait, depuis la naissance de l'homme. Le mouvement s'est étendu avec une force saisissante. Chaque découverte en a appelé une autre. Chaque preuve nouvelle de la valeur de la méthode et des postulats scientifiques a engagé les esprits à tenter l'application de la même méthode à des sujets nouveaux. On a vu une à une les sciences les plus difficiles chercher leur voie, puis brusquement la trouver et marcher à pas de géants.

Et assurément, ce travail ne s'est pas fait sans résistance. Les premiers savants de la Renaissance rencon-

trèrent coalisées contre eux les forces de la tradition. Plusieurs payèrent de leur vie ou de leur liberté l'audace qu'ils avaient eue de refléchir par eux-mêmes. Mais la science avança si vite au début, ses découvertes s'imposèrent si parfaitement, qu'elle parut définitivement délivrée de ses ennemis. Ėt puis on vécut longtemps sur cette idée qu'elle n'était pas incompatible sinon avec la lettre des idées traditionnelles, du moins avec leur esprit. Au dix-huitième siècle on put croire que la révolution intellectuelle et morale de l'humanité était faite, que la science et la liberté de penser avaient cause gagnée.

Or, précisément au moment où la science commençait à chanter son chant de victoire et où, en devenant pratique, elle commençait à agir puissamment sur l'économie de la vie sociale, voilà que sont ressuscitées de leurs cendres des façons de penser qui, sous des apparences nouvelles, sont fort analogues à celles du Moyen-Age. Voilà que des philosophes ont recommencé à poser comme intangibles certains principes de pratique empruntés soit à la conscience individuelle, soit à la tradition et à défendre à la raison spéculative de les examiner et de les contrôler. Voilà que se sont formés simultanément le moralisme criticiste d'esprit protestant et le néo-traditionalisme d'esprit catholique. Voilà que, pour défendre leurs idées morales, les uns n'ont pas hésité à refuser aux conclusions de la science toute valeur métaphysique, et les autres à douter comme le font les sceptiques de l'existence même des lois des phénomènes. Le vieil adage *ancilla theologiæ philosophia* rentre en faveur. Seulement il n'ose plus se présenter cyniquement pour ce qu'il est : il subit certaines corrections.

Il en subit, d'abord, aux mains de tout un parti de philosophes plus ou moins directement rattachés à la religion protestante. Pour ceux-là, ce n'est pas de la théologie, c'est de la *morale* telle qu'ils l'entendent que la philosophie spéculative doit être l'humble servante. Une philosophie théorique ne peut et ne pourra jamais faire la preuve dernière de sa vérité ; ce que nous considérons comme vrai, c'est ce qui paraît intelligible à notre esprit et ce qui s'accorde avec les phénomènes que l'expérience nous fait constater. Mais qui prouvera jamais que l'intelligible et le cohérent soient l'expression du *réel ?* Celui qui *voudra* mettre en doute la valeur de réalité d'un système scientifique des choses le pourra donc toujours. Le problème philosophique ne doit pas être par suite celui que Descartes avait posé : qu'est-ce qui est intelligible et vrai ? Il doit être celui-ci : *que dois-je vouloir croire ?* Or j'aurai évidemment raison de ne vouloir croire que ce qui s'accordera avec les besoins de mon cœur, avec ceux de ma conscience. Mais ma conscience me dit que j'ai un devoir et un certain devoir. Je ne pourrais plus vivre si je pensais qu'elle me trompe. J'aurais donc tort de vouloir donner mon adhésion à une conception des choses qui ruinerait ma croyance sentimentale à l'obligation. Poser la morale en absolu, rejeter tout système qui compromettrait nos convictions morales, ne considérer comme croyable que ce qui s'accordera avec elles : tel est donc le programme que doit se proposer la philosophie. Et assurément le philosophe consultera la science et il la croira véritable. Mais il ne la suivra que tant que ses conclusions s'accorderont avec les données de sa conscience. Si celles ci s'opposent à celles-là c'est la science qui aura tort. Science et conscience, ou

plutôt conscience d'abord et science ensuite, ce sont les deux drapeaux autour desquels doit se réunir le bataillon des philosophes. Les conclusions de la morale seront posées d'abord comme intangibles. La réflexion ne pourra et ne devra venir qu'ensuite ; il faudra qu'elle les respecte. Ici la conscience a remplacé la théologie ; mais voici la libre réflexion spéculative châtrée une fois de plus ; la voici une fois de plus la servante d'une croyance qu'on pose en absolu sans la raisonner. La raison morale, la raison pratique se substitue à la raison spéculative ; si la raison spéculative tend à la rendre suspecte, c'est elle qui a tort. L'esprit cartésien meurt. L'évidence théorique ne pèse plus rien contre la croyance morale ; bref le moralisme pourrait et devrait prendre pour devise : *« Ancilla moralis fidei philosophia. »*

Le moralisme est, en ce sens, une philosophie rétrograde. Il l'est cependant moins encore que ne l'est le traditionalisme. Le moralisme est un fruit du protestantisme ; il est, par suite, encore quelque peu individualiste ; il défend à l'individu de croire en toute chose sa raison spéculative ; mais il l'autorise à ne croire que sa conscience propre. Le traditionalisme va plus loin que lui dans le même sens. Lui aussi proclame que nous ne pouvons rien savoir de la réalité, que nous pouvons et pourrons toujours échapper comme nous le voudrons à tout système, si cohérent qu'il soit, que, par suite, l'effort pour découvrir la vérité par une réflexion spéculative est absurde. Lui aussi déclare que la philosophie ne peut avoir pour but que de nous aider à prendre un parti de croyance et un parti de conduite. Lui aussi affirme que, par conséquent, nous ne devons vouloir nous rattacher à une doctrine qu'en

raison de ses avantages pratiques. Seulement ce n'est pas, d'après lui, à notre conscience individuelle que nous devons nous fier. Celle-ci est variable et trompeuse ; si nous étions nés parmi des Hurons ou des Esquimaux, elle ne serait pas ce qu'elle est. Ce que nous devons faire, dans notre ignorance de toute chose, c'est donc de nous rattacher à la tradition de notre pays. Croire ce que nos pères ont cru, agir du moins comme si nous le croyions, conserver les convictions, les préjugés, et, en tous cas, les règles d'action dont ils ont vécu et qui ont amené leur prospérité, c'est dans le monde, l'unique sagesse et l'unique vertu. Disons-nous donc que notre raison spéculative nous leurre : il suffira pour cela de nous rappeler les arguments du criticisme et du scepticisme. Disons-nous que notre conscience n'est pas sûre : il suffira pour cela de nous souvenir des changements qu'elle a subis à travers le temps et des variations qu'elle présente à travers l'espace. Nous nous préparerons ainsi à la foi en la tradition religieuse, ou tout au moins à l'abdication de nos croyances et de notre conduite entre les mains de ses représentants. La philosophie ne doit avoir pour but que de nous disposer à nous faire si nous le pouvons une illusion qui s'accorde avec les besoins de notre cœur, de nous donner un moyen de la défendre contre toute objection si nous l'avons, et si nous ne l'avons pas, si nous ne réussissons pas à la créer chez nous artificiellement, de nous décider à vouloir agir comme si elle vivait en nous. La religion traditionnelle de notre pays a composé « la vieille chanson » qui a bercé la vie de nos ancêtres. Elle a fait ses preuves puisqu'elle a réussi à la faire durer. Cette vieille chanson, remettons-nous donc à la chanter. La philosophie se

chargera de nous rendre assez sceptiques pour que ni la science avec ses raisonnements, ni la conscience avec ses prétendues intuitions ne soient capables de nous en détourner. Le but de la réflexion philosophique ne doit être que celui-là. La devise du traditionalisme pourrait et devrait donc être : *la philosophie doit être la servante de la tradition.*

Le Moyen-Age posait la théologie en absolu : le moralisme pose en absolu la morale protestante : le traditionalisme pose en absolu la tradition catholique. Ce sont là trois choses différentes ; mais l'esprit est le même. Cet esprit, c'est l'esprit anticartésien, antiscientifique, antirationaliste. La raison spéculative et ses démonstrations ne s'imposent qu'à ceux qui ne veulent pas lui échapper. Ceux qui voudront lui refuser leur adhésion le pourront toujours. Nous ne donnerons donc raison à la raison spéculative que dans la mesure où elle s'accordera avec certains de nos préjugés. — Ce sont ces principes que proclament ou qu'appliquent inconsciemment une grande partie de ceux qui pensent aujourd'hui.

Montrer comment un pareil mouvement rétrograde s'est formé en réaction contre la philosophie scientifique grandissante et par crainte de ses conclusions morales naturelles, résumer les raisons pour lesquelles les plus vigoureux parmi les partisans soit du moralisme, soit du traditionalisme, ont cru pouvoir rejeter, dans le présent, les théories naturalistes du monde, et les compromettre à jamais, faire voir comment, par suite de la nature de ces raisons mêmes, ceux qui les ont adoptées se sont interdit les voies de la spéculation

théorique que la philosophie avait suivies depuis ses origines, expliquer comment ils se sont séparés dès qu'il s'est agi non plus de critiquer, mais de construire, faire comprendre par ces moyens ce qu'il y a d'inextricable dans la position de ceux qui réfléchissent aujourd'hui, et les causes du malaise inévitable qu'ils éprouvent pour peu qu'ils soient au courant des argumentations contraires qui se croisent, et qu'ils ouvrent les yeux au lieu de les fermer, essayer enfin de prévoir l'avenir dans la mesure du possible et de concevoir ce qui a des chances de sortir de la situation présente, — tel est le but que nous nous sommes proposé en écrivant cet ouvrage.

C'est dire que nous ne nous adressons pas aux spécialistes. Notre livre ne leur apprendrait pas grand chose ; il ne vise qu'à la vulgarisation des idées. Nous voudrions, en revanche, qu'il tombât entre les mains de deux catégories de lecteurs. — D'abord les hommes instruits qui s'intéressent à la philosophie sans s'y consacrer exclusivement. Depuis que le monde est monde, les philosophes discutent sans réussir à s'entendre. Peut-être ce livre fera-t-il comprendre un pareil fait à ceux qui ne sont pas insensibles aux idées. Peut-être, en même temps, fera-t-il voir que la lutte philosophique n'a aucune chance de s'achever par la démonstration rationnelle et irréfutable d'un système ; elle durera sans doute jusqu'à la mort de l'humanité si des forces irrationnelles n'interviennent pas de manière à la supprimer. — Ensuite les étudiants qui débutent dans la philosophie. Ceux-là ont besoin de savoir le plus tôt possible ce qu'ils peuvent attendre de la discussion philosophique et ce qu'ils ne sauraient en espérer légitimement. Il faut qu'ils comprennent qu'entre les

doctrines qui se proposent à eux, ils seront obligés de faire un choix ; ils ne pourront que *croire* en l'une d'elles sans pouvoir la démontrer. Il faut qu'ils se demandent : voudrons-nous donner les mains à la science adolescente et nous pénétrer franchement de son esprit ou conserver, coûte que coûte, la vieille morale et les vieilles légendes du christianisme plus ou moins dépouillées de leur écorce cultuelle et scolastique?

L'ancien spiritualisme voulait tout concilier et ses plus illustres représentants ont subtilisé tant qu'ils ont pu sur les systèmes pour les ménager tous et en faire un acceptable pour tout le monde. Aujourd'hui, ceux qui n'ont pas sur les yeux un bandeau trop épais voient clairement qu'il n'y a plus que trois philosophies qui comptent vraiment : le naturalisme, le moralisme criticiste et le traditionalisme ; ils voient, de plus, qu'entre les trois il faut *opter*. Resterons-nous les fils de Descartes, les dévots de la raison spéculative et de la science ? Voudrons-nous, au contraire, mettre au-dessus de la réflexion théorique soit nos convictions sentimentales irraisonnées, soit la tradition, sous le prétexte qu'elles nous aident à vivre ? La philosophie doit-elle vouloir être le prolongement de la science positive ; doit-elle, au contraire, vouloir s'armer de la lance et du bouclier pour danser soit devant l'arche de la conscience, soit devant l'autel de la tradition ? La raison spéculative doit-elle chercher à s'égorger elle-même pour des motifs de pratique qui sont presque des motifs de politique ? C'est ainsi que le problème philosophique se pose aujourd'hui. — Si nous avons réussi à le faire nettement comprendre, nous n'aurons

pas perdu notre peine ; et nous l'aurons perdue moins encore si ce petit livre répand dans quelques esprits les trois vérités suivantes : chacune des doctrines philosophiques actuellement vivantes peut et pourra toujours faire valoir en sa faveur des raisons sérieuses ; aucune n'en pourra jamais émettre d'indiscutables ; chaque philosophe qui affirme la vérité d'une doctrine métaphysique ou morale fait, par suite, un acte de foi que la nature de son tempérament explique mieux encore que les raisons qu'il invoque. Celui qui s'est élevé jusqu'à cette idée de la philosophie peut juger véritable une doctrine ou une autre. Il ne peut plus haïr ceux qui ne pensent pas comme lui. Ceux ci sont-ils responsables de leur nature et de leur éducation ? Or ne sont-ce pas elles qui les rendent sensibles à des raisons qui ne nous frappent pas, insensibles à d'autres qui nous paraissent décisives, mais qui ne nous semblent peut-être telles que parce que nous sommes nous-mêmes ce que nous sommes ?

LE MALAISE
DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE NATURALISME ET SES ENNEMIS

I

Il y a quatre siècles à peine, l'homme n'avait sur lui-même et sur le monde que des idées qui nous paraissent aujourd'hui étrangement fantaisistes.

La terre occupait le centre de l'univers. Autour d'elle tournaient les astres mobiles sous la voûte cristalline du ciel des étoiles fixes. Les phénomènes physiques, chimiques, biologiques, psychiques s'expliquaient par l'action mystérieuse de principes, de vertus, de forces, d'entités occultes. Chaque être était ce qu'il était parce qu'il se composait d'une matière et d'une ou de plusieurs formes substantielles emboitées les unes dans les autres ; chacune de ces formes possédait un certain nombre de propriétés inhérentes à son essence. L'eau s'élevait dans les corps de pompe parce que la nature avait l'horreur du vide. Les corps se combinaient entre eux en raison de sympathies et d'antipathies qui leur étaient spéciales. La plante poussait et prenait son aspect spécifique parce qu'elle avait une âme végétative à laquelle s'ajoutait la forme du type auquel elle appartenait. L'animal se

distinguait de la plante parce qu'il possédait, outre l'âme végétative qu'il avait en commun avec elle, une âme sensitive. L'homme était doué en plus d'une âme raisonnable, principe des opérations supérieures de la pensée. Chacune de ces âmes ou formes avait ses propriétés, ses qualités, ses dispositions naturelles essentielles, auxquelles s'ajoutaient les accidents dans les individus. Chaque espèce d'être inorganique ou vivant était ainsi une entité distincte, immuable dans son fond, produite une fois pour toutes avec ses déterminations éternelles pour jouer dans l'ensemble de l'univers un rôle nettement défini.

Il en était ainsi en particulier de l'homme. Celui-ci était le « roi de la création » : comme tel, il possédait certains caractères exceptionnels. Il avait en partage la raison, « semence d'éternité » d'origine surnaturelle, qui était pour lui un instrument de connaissance absolue : la liberté qui faisait de lui dans le monde une exception unique : la conscience morale qui n'était autre que la voix de Dieu lui parlant au plus profond de lui-même. Placé sur la terre au début du monde comme un demi-dieu et comme un maître, il n'avait pas su obéir aux ordres de son créateur. Il avait péché ; ses souffrances étaient la juste punition de sa faute. Désormais sa vie n'était plus qu'une épreuve pénible. Il n'était ici-bas que pour y remplir un devoir et y subir une épreuve. Chaque instant de son existence lui posait un problème. Il passait un perpétuel examen de moralité.

Et au-dessus de tout l'univers primitivement agencé pour l'homme trônait le créateur. Doué d'une intelligence omnisciente et d'une volonté parfaitement bonne, celui-ci avait tout arrangé pour le mieux. Il avait présidé à l'organisation de chaque espèce, voulu chacun des accidents qui diversifiaient les individus, organisé l'univers pour que « tout finît bien pour les

bons », mal pour les méchants. Du haut du ciel, il surveillait ses créatures et particulièrement les hommes, caché derrière un nuage insondable, mais toujours prêt à intervenir soit en accomplissant un miracle, soit en envoyant ses grâces à ceux qui savaient le prier comme il faut. La grande fin de la vie était de lui plaire, de gagner ses faveurs et d'éviter sa colère.

Voilà comment il y a quatre siècles à peine les plus avertis de nos ancêtres se représentaient l'univers.

On peut dire que tout l'effort de la pensée scientifique depuis trois siècles a toujours tendu dans un même sens : dissoudre cette conception géocentrique, anthropocentrique et finaliste des choses, et y substituer une représentation et une explication toutes mécanistes du monde.

Il ne semble plus guère nécessaire, après Büchner (1), H. Spencer (2) et Haeckel (3), de rappeler en détail comment s'est opéré un pareil mouvement.

L'astronomie a fait le premier pas. Elle a réduit la terre à n'être dans le monde qu'un grain de poussière emporté autour du soleil dans un mouvement vertigineux et incessant. Puis successivement, la physique et la chimie ont accompli des découvertes caractéristiques. La physique a compris qu'il n'y avait pas plusieurs espèces de forces dans la nature, mais une seule, que celle-ci se manifestait sous des aspects différents à nos différents sens, qu'elle n'augmentait ni ne diminuait jamais, mais était persistante, qu'on en retrouvait toujours autant dans la cause et dans l'effet. La chimie a entrevu un moyen d'expliquer simplement les phénomènes des combinaisons, d'abord profondément mys-

(1) Büchner, *Force et Matière.*

(2) Spencer, *Premiers principes; Principes de biologie, de psychologie, de sociologie*, trad. franç. Paris, F. Alcan.

(3) Haeckel, *les Énigmes de l'Univers.*

térieux. Dans les transformations chimiques, il ne se perd pas un atome de matière, pas plus que dans les phénomènes physiques il ne se perd un atome de force. D'autre part, en supposant des atomes des corps simples qui s'unissent pour former les molécules des corps composés, on a un excellent moyen de comprendre et de noter tous les phénomènes de la chimie. On peut donc considérer les phénomènes chimiques comme des phénomènes mécaniques d'une nature spéciale qui intéressent les atomes des corps et leur redistribution. La physique et la chimie s'unissent donc pour suggérer l'idée qu'avait entrevue Descartes : le monde pourrait bien être un simple problème de mécanique. — Longtemps on a pu croire que la vie échappait à cette loi. La biologie ne le pense plus aujourd'hui. Elle a montré comment les phénomènes par lesquels la vie dure et s'entretient, la circulation, la respiration, la digestion n'étaient que des phénomènes physico-chimiques très compliqués. Avec Lamarck, Darwin et leurs successeurs, elle a fait voir, comment on pouvait expliquer par la variabilité, l'hérédité et la sélection naturelle, la formation des diverses espèces vivantes et cette adaptation curieuse qui, reliant chaque type d'être à son milieu, lui donne l'air d'avoir été fait exprès pour pouvoir y vivre et s'y reproduire. Elle a découvert enfin que chaque être vivant étant un composé de cellules qui sont à peu près semblables les unes aux autres dans toute l'échelle animale et végétale, le problème de l'origine de la vie était celui de l'origine première de la cellule vivante; or, rien ne prouve que celle-ci ne soit pas sortie automatiquement de la matière inanimée, et la paléontologie suggère qu'elle a dû être la première existence vivante. La psychologie, la psychologie physiologique et la psychologie comparée ont fait une révolution analogue pour les choses de l'esprit. Elles ont mis en évidence ce triple fait : le cerveau

étant donné, la pensée est donnée : le cerveau étant supprimé, la pensée est supprimée : le cerveau variant, la pensée varie : de sorte que la pensée apparaît comme une fonction naturelle du cerveau. Elles ont montré comment rien n'est plus faux que de dire l'homme est une intelligence servie par des organes, tandis que l'animal est un groupe d'organes servis par une intelligence. Elles ont établi qu'il y avait moins de différence entre l'intelligence d'un homme et celle d'un chien qu'entre celle d'un chien et celle d'une huitre. Elles ont fait voir comment, en étudiant la pensée dans ses rapports avec la vie, et en lui appliquant les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, on comprenait non seulement l'instinct de l'animal mais encore la raison de l'homme et sa conscience morale; elles ont montré en elles des particularités mentales avantageuses à la survie des individus et de l'espèce humaine, conservées par l'hérédité. Bref, elles ont réduit la vie de l'esprit à n'être qu'un chapitre spécial de la vie totale de l'être animé. Et voilà que la sociologie elle-même à peine née, nous indique, à son tour, comment la société a dû se former automatiquement autour des enfants qui seraient morts s'ils n'avaient pas été soignés et protégés, entraînant avec leur perte celle du genre humain; voilà qu'elle nous fait com prendre, comment la lutte pour l'existence entre les groupes sociaux a fait vivre ceux qui étaient le mieux constitués intérieurement et extérieurement pour durer dans leur milieu, comment elle a permis à ceux-ci d'absorber les autres, de prospérer et d'être ce que nous voyons qu'ils sont aujourd'hui. — Qu'on se reporte à chacune de ces sciences; on sera frappé de l'argumentation puissante à l'aide de laquelle chacune d'elles suggère sa conclusion.

Comment donc n'être pas tenté de réunir en une vue d'ensemble toutes les vues particulières des six

sciences : astronomie, physique, chimie, biologie, psychologie, sociologie? C'est ce qu'a fait le naturalisme. Dans l'esquisse incomplète de l'univers telle qu'elle apparaît à la science, comme dans un vieux tableau à demi rongé par le temps, où les figures s'estompent dans les couches opaques du vernis, mais dont les grandes lignes sont encore nettes et précises, le philosophe naturaliste aperçoit les éléments d'un système qui satisfait à peu près son esprit.

Qu'on se représente des milieux physiques différents, l'un sec et brûlant, un autre où souffle presque constamment un vent violent qui vienne toujours de la même direction, un troisième, couvert d'une épaisse forêt, un autre encore, humide, abrité, en même temps qu'assez chaud et assez éclairé. Qu'on sème maintenant dans ces différents milieux des glands également sains et pris au même chêne. Certains d'entre eux périront; d'autres donneront naissance à des arbres rabougris qui pencheront tous du même côté leurs cîmes avortées et les bras contournés de leurs rameaux; d'autres se développeront en grands troncs maigres qui s'étireront vers le ciel pour y chercher un peu de lumière et de soleil; d'autres enfin pousseront une tige droite comme un fût de colonne, qui s'épanouira en branches puissantes couvertes de feuilles reluisantes. Ainsi, le milieu réagit sur les vivants qui y germent, et la différence du sort de chacun d'entre eux s'explique par les circonstances extérieures où il se trouve, autant que par ses prédispositions embryonnaires.

C'est de la même façon que le naturalisme tend à rendre compte de la formation de tout ce qui est, avec cette différence toutefois que, pour lui, les germes eux-mêmes ont commencé par être fournis par le milieu. Ces germes se sont constitués par des synthèses inconnues. Le milieu a réagi sur eux ensuite. Les seuls qui aient survécu et se soient reproduits sont ceux qui se

trouvaient bien adaptés aux circonstances dans lesquelles ils se rencontraient. Les autres sont morts. Il en a été ainsi pour les mondes, pour les astres isolés, pour les espèces vivantes, pour l'esprit, pour les groupes sociaux. La même loi mécanique très simple explique tout. L'univers est une grande roue qui tourne; il écrase et fait vivre; « il fait une rose avec un cadavre, et de la pensée avec de la boue ». Et tout cela, il le fait sans savoir ni ce qu'il fait, ni pourquoi. La régularité de ses fonctions permet l'existence et la durée momentanée d'organes qui s'équilibrent. Puis les milieux changent; ce qui était possible ne l'est plus; les organisations qui nous semblaient les plus merveilleuses s'effritent sans qu'il en reste quelquefois un souvenir ni un regret.

Et, à vrai dire, les naturalistes ne sont pas absolument d'accord sur les premiers éléments des choses. Les uns déclarent la matière et la force première entièrement inconnaissables. D'autres admettent des atomes réels et prennent à la lettre les conclusions de la chimie. Mais tous sont au fond du même avis. Car il suffit, d'après eux, de supposer une force aveugle et persistante agissant suivant des lois dans une matière inerte pour expliquer l'évolution du monde, sinon dans tous ses détails, du moins dans ses lignes principales. Qu'on parte par exemple d'une idée comme celle de Laplace, qu'on suppose que les divers atomes de la matière chimique furent agités à une époque très reculée d'un mouvement qui a emporté leur masse dans une sorte de tourbillon circulaire, que la masse ainsi remuée et d'abord très chaude a formé une nébuleuse qui s'est refroidie progressivement, et l'on aura les bases d'une philosophie naturaliste du monde. Dans une masse de ce genre il a dû se former mécaniquement un soleil et des planètes. Les planètes ont dû passer de l'état gazeux à l'état liquide puis, partiellement, à l'état solide. Elles

ont dû se rider progressivement comme une pomme qui se dessèche. L'eau a dû couler vers les parties basses en rongeant les vallées des fleuves. Que la vie soit née au fond des océans sous une ou plusieurs formes très simples, qu'elle se soit répandue dans des milieux différents, et elle a dû se conserver et se reproduire ici sous une forme et là sous une autre. Car ce qui est utile dans un milieu n'est pas ce qui l'est dans un autre. Les types présentant des particularités favorables ont subsisté tant que leur milieu est resté le même. A mesure qu'il a changé les uns se sont transformés avec lui, les autres ont disparu. Cela est vrai de la partie purement organique des êtres vivants, de leurs particularités mentales. des groupes sociaux qui se sont coagulés par hasard. Des variations accidentelles, un jeu de sélection qui élimine tous les individus, toutes les espèces mal organisés pour leur milieu et qui conserve un temps les caractères de ceux qui le sont momentanément bien : il n'en faut pas plus pour expliquer toutes les formes de la vie, de la pensée, de la société. Le monde est une vaste machine inconsciente où croissent automatiquement tous les êtres qui vivent de lui. C'est l'hydre de Lerne dont les têtes repoussent étonnantes et nouvelles chaque fois qu'une d'entre elles est coupée. C'est l'arbre Ygdrasil qui pousse dans tous les sens mille rameaux qu'il ignore et qui en crée vingt pour un seul qui a péri.

La caractéristique d'une pareille conception des choses, c'est l'élimination radicale des idées anciennes sur la finalité. De pareilles idées devaient logiquement se former en des siècles d'ignorance. Elles doivent logiquement disparaître devant les progrès de la science.

Quand nous fabriquons un objet, nous le faisons en vue d'un but. Naturellement, la façon dont ses diverses

parties sont agencées trahit la fin pour laquelle il a été fait, et l'intervention de l'ouvrier. Rien de plus séduisant dès lors pour un primitif qui voit un être en apparence fait pour son milieu, que de supposer un créateur de cet être qui l'ait fabriqué comme nous construisons un vase ou un couteau. C'est en raisonnant de cette façon-là, c'est-à-dire par analogie, que nos ancêtres ont peuplé le ciel de dieux pareils à eux. La foudre tombe. Il y a donc un Zeus qui la lance. Le vent courbe les arbres. C'est Borée qui souffle. L'Amour perce de ses flèches le cœur des amoureux. De tels dieux ne sont d'abord que des hommes vigoureux ou un enfant perfide. Plus tard, sous l'action de la pensée philosophique et en raison de l'unité du monde, toutes les divinités s'unissent en une seule, et la piété humaine pourvoit le dieu unique de toutes les qualités intellectuelles et morales que les hommes estiment.

A quoi bon conserver une pareille hypothèse après les progrès de la science actuelle? Elle est inutile; mieux encore, elle est encombrante et nuisible.

Elle est inutile. La finalité qui relie les êtres à leur milieu s'explique assez si l'on suppose la « persistance des plus aptes ». Comment les vivants actuels pourraient-ils n'avoir pas l'air d'avoir été faits pour la région de l'univers qu'ils occupent, s'il s'est produit depuis le début des choses une élimination régulière de tous les individus et de toutes les espèces mal organisés pour la survie? Et quant à l'ordre du monde où quelques-uns veulent voir la preuve de l'existence d'un créateur, il reste sans doute inexpliqué. Mais on peut se demander si la vie et la conscience auraient été possibles dans un univers où n'aurait régné aucun ordre. Si nous cherchons d'où vient le monde, et ce qu'il est, c'est parce que les forces de la nature ont pris conscience d'elles-mêmes à travers notre esprit. Un pareil phénomène se serait-il produit dans un

univers où les planètes se seraient heurtées, où les mêmes causes auraient produit des effets irréguliers, et où, par conséquent, les êtres vivants et les êtres pensants n'auraient sans nul doute jamais existé? L'ordre qui règne dans la nature ne prouve donc aucunement qu'il faille supposer un créateur qui l'ait organisée en vue d'une fin.

Et aussi bien à quelles difficultés une pareille supposition nous expose! Supposons un Dieu bon qui ait fait le monde. Rien n'est expliqué. Car il reste à dire qui a fait le Dieu, qui a fait le monde. Tout est obscurci. Car il reste à montrer comment l'univers peut avoir été créé par un être infiniment bon. Qu'on examine, en effet, cet univers. C'est un champ de carnage et de douleurs où le bien d'un être vivant suppose toujours comme sa condition la mort et la souffrance d'un autre. Pas un animal ne dure si ce n'est aux dépens de quelque chose qui vit. De quel Moloch sanguinaire faudrait-il donc supposer que le monde fût l'œuvre? Si l'on admet un être parfait, on ne conçoit pas qu'il eût pu vouloir créer un monde où la moindre des fourmis se fût brisé une patte. Le mal de cet insecte n'aurait-il pas été inutile pour la réalisation d'une perfection absolue déjà existante? Or le cri que le monde des vivants pousse vers le ciel est une symphonie de douleurs et de sanglots. Comment donc se satisfaire de la supposition d'un créateur bon?

En somme, une hypothèse exclusivement naturaliste et mécaniste, libérée de toute idée de miracle et de finalité, voilà l'idée de l'univers que les sciences suggèrent. Elles convergent; chaque pas qu'elles ont fait depuis trois siècles a été un progrès dans le même sens. Les découvertes s'accumulent. Elles se confirment les unes les autres. L'édifice de la science est assurément inachevé. Il lui manque plus d'un corps de bâtiment et les murailles ne sont pas également hautes de

tous les côtés. Mais déjà il apparaît gigantesque et solide. Ses fondements semblent puissamment assis sur l'observation et l'expérience. Les échafaudages sont retirés en partie et les tours s'élèvent vers le ciel.

On croirait, quand on contemple une construction aussi grandiose, que sa splendeur devrait séduire tous les esprits. Pourtant il n'en est rien. Loin de vouloir servir la science et le naturalisme dans leur œuvre, nombre de penseurs contemporains leur refusent leur concours et leur adhésion. Ils ne cherchent que le moyen d'échapper à leurs conclusions de plus en plus pressantes. Ils déploient une ingéniosité souvent précieuse pour se persuader à eux-mêmes et convaincre les autres qu'il y a lieu de penser sur le monde et sur l'homme autre chose que ce que le naturalisme déclare véritable.

D'où vient donc un pareil mouvement? Pourquoi les ennemis du naturalisme s'éloignent-ils de lui? Quelles raisons font-ils valoir contre ses conclusions et sa méthode?

II

Ouvrons les livres de ceux qui critiquent aujourd'hui la philosophie naturaliste. Nous y trouvons aussitôt l'explication du sentiment, qui les en éloigne. Ce sentiment naît des conséquences morales que le naturalisme comporte à leur sens.

Il y a, disent avec ensemble tous ses ennemis, des croyances dont l'homme ne peut pas se passer. Celui qui ne les a pas ne saurait se découvrir la moindre raison d'être et de faire être. Sans elles, la vie n'a plus aucun sens, aucune valeur, aucun intérêt. En être privé, c'est être condamné au découragement, à l'écœu-

rement, voire même au suicide (1). Croire comme le chrétien à une vie éternelle où se réalisera le règne de la justice et où les bons seront heureux, puisque cela n'arrive pas ici bas, croire tout au moins que nous avons un devoir à exécuter, des obligations à remplir, une fonction dont nous devons nous acquitter, bref que notre vie n'est pas stérile et que nos efforts ne sont pas vains, voilà des convictions sans lesquelles il nous est impossible de vivre. Celui qui n'a pas l'une de celles-là peut-il voir dans l'existence autre chose qu'une comédie malpropre et lamentable? Chercher le bonheur, c'est courir après un mirage insaisissable; l'atteint-on un moment, c'est avec la certitude qu'il faudra bientôt le quitter. Et que devient le sentiment du devoir si la vie est sans but et sans signification ? Une vie sans espérance et sans croyance en la valeur de sa destination est une existence impossible. Nous avons des « besoins » physiques. Si ceux là ne sont pas satisfaits, nous mourons. Nous avons des « besoins moraux ». Ceux-ci ne sont pas moins ardents (2). Il nous faut une nourriture matérielle substantielle. Il nous faut une nourriture morale qui le soit aussi : une croyance, une philosophie qui nous fasse vivre en nous faisant vouloir vivre, vouloir durer par nous-mêmes et dans notre descendance.

Si donc un système, tout en séduisant notre esprit par une cohérence et une simplicité apparentes, a, pour notre cœur, des conséquences décourageantes, il ne faut pas nous hâter de lui donner notre assentiment (3). Assurément, nous avons des besoins intellectuels comme nous en avons de physiques et de

(1) Tolstoï, *Ma Confession*.

(2) Balfour, *les Bases de la Croyance*, trad. française, p. 213 et p. 103.

(3) Cf. J. Lequier, dans Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*, t. I, p. 187.

moraux. Nous ne pouvons pas admettre n'importe quoi. Il faut, pour qu'un groupe d'idées nous semble avoir quelque valeur, qu'il se présente avec certains caractères d'intelligibilité. Mais cela ne suffit pas pour que nous devions vouloir le proclamer immédiatement véritable. Un système ne s'imposerait absolument à l'esprit que s'il était impossible de soulever contre sa valeur scientifique et métaphysique la moindre objection valable. Il aurait alors tous les traits d'une *science* parfaite et adéquate à la *réalité*. Une doctrine qui n'est pas à l'abri de certaines critiques, ne peut jamais être, en revanche, qu'un objet de *croyance*. Or, à toute croyance on peut toujours légitimement opposer par un acte de liberté une croyance contraire. En bonne méthode donc, si un système déplaisant à notre cœur se propose à notre adhésion, quelque satisfaisant qu'il semble être à notre intelligence, nous devons nous abstenir d'en adopter les conclusions avant d'avoir cherché si nous ne pouvons pas lui échapper grâce à l'emploi d'un procédé critique quelconque. Si, fût-ce sur un seul point, un tel système laisse place au moindre doute, nous avons le droit de le rejeter librement. Croire en un système contestable, ce n'est plus un acte de science; c'est un acte de foi. Et pourquoi adopter une croyance réfutable et qui nous peine, plutôt qu'une autre croyance, également réfutable peut-être, mais qui nous fait vouloir vivre et qui nous plaît?

Or, quel est, quand on l'envisage de ce point de vue, le caractère de la philosophie naturaliste? Cette philosophie, est-elle de celles qui, comme le dit Secrétan, « répondent à nos besoins propres », qui « établissent en nous une harmonie? (1) ». S'accorde-t-elle avec nos espérances, avec la foi morale qui est le cordial de notre existence? Est-elle une de ces doctrines qui,

(1) Secrétan, *le Principe de la Morale*, p. 56, 1893. Paris, F. Alcan.

selon le mot de Tolstoï, sont aptes à « faire vivre les hommes ? » (1).

Au contraire, répondent tous les ennemis du naturalisme.

Sans doute, quelques-uns veulent bien le reconnaître, le système philosophique qui se donne sous le patronage de la science a pour l'intelligence spéculative quelque chose de séduisant. Il se présente avec quelque cohérence. Il est bien construit, « bien fait (2) ». Mais il est désastreux pour le cœur. Nul système n'est plus révoltant. Il dessèche et consterne. Il coupe l'élan moral. Il rend l'espérance absurde, le dévouement illogique, la volonté de vivre sotte, celle de faire vivre presque coupable. C'est une doctrine odieuse que condamnent « toutes les raisons du cœur ». Ses « tendances pratiques » sont « presque intolérables (3) ». Avant de l'admettre, il faut donc l'étudier avec soin et sans sympathie, chercher s'il ne présente aucune fissure ; et, s'il en présente, il faut le regarder non comme une science, mais comme une croyance, une foi désastreuse à laquelle il convient d'opposer si c'est possible une science plus parfaite, et si c'est impossible, une foi contraire, qui soit du moins agréable au cœur.

Voyez, en effet, disent les antinaturalistes, ce que deviennent dans le naturalisme les sentiments dont nous vivons.

Naturellement, d'abord, toute espérance religieuse y est absurde. Le déisme, ce résidu rationalisé et desséché des religions traditionnelles, n'est pas moins insensé qu'elles. La croyance en une divinité quelconque est anthropomorphique et puérile. La prière est la méconnaissance des lois constantes de la nature. La confiance en une justice finale qui mène le monde et qui éclatera

(1) Tolstoï, *A la Recherche du Bonheur.*

(2) Secrétan, *la Civilisation et la Croyance,* p. 330. Paris, F. Alcan.

(3) Balfour, *op. cit.*, p. 67.

un jour est une illusion aussi vaine que la croyance en l'immortalité de l'âme. Bref, la religiosité n'est rien de plus que de l'infériorité mentale. Il faut rayer de la vie toute pensée d'une prolongation posthume de la conscience. Adieu, l'espoir d'immortalité qui est en nous, celui de savoir un jour le dernier mot des choses, celui de voir régner enfin la justice. Adieu, tout calcul et tout rêve qui dépasse les limites des soixante années de la vie.

Mais ceci serait peu, si le naturalisme laissait du moins un fondement solide à nos convictions morales, s'il nous donnait des raisons véritables de vouloir travailler et pour nous-mêmes et pour l'humanité. C'est, disent ses ennemis, ce qu'il ne fait pas. Le naturalisme sape les bases de la morale traditionnelle. Puis il ne nous fournit pour la remplacer que la vue des choses la plus décourageante. Il nous conduit au plus cruel des : « A quoi bon ? ».

« Toute doctrine morale, écrit Secrétan (1), roule sur le devoir et suppose la liberté. » Or, quelle est la thèse principale de la philosophie scientifique moderne ? Que les savants le sachent ou l'ignorent, le proclament ou le nient, cette thèse, c'est le déterminisme. Toute la science l'affirme si elle ne le démontre pas. C'est son postulat fondamental. N'est-ce pas suivant des lois mécaniques et régulières que tout, d'après elle, s'est constitué et a évolué ? C'est sous la règle de fer du déterminisme le plus rigoureux que la nébuleuse, origine de notre monde, s'est refroidie et resserrée, qu'elle a abandonné les zones de vapeurs qui se sont concrétisées en planètes, que les planètes ont pris leurs formes et leurs rides, que la vie est née, a engendré ses espèces et ses individus, que les sociétés ont germé et que les hommes y agissent.

(1) *Le Principe de la Morale,* p. 74.

Les mêmes lois inflexibles qui président à la révolution des planètes régissent les volontés humaines. « La vertu et le vice sont des produits comme l'alcool, le sucre et le vitriol. » Le sacrifice de la mère qui meurt pour son enfant ou du savant qui donne sa vie pour une découverte utile à l'humanité sont des actes aussi peu contingents que le mouvement de la terre autour du soleil. Illusion, le libre arbitre, vertige de l'esprit qui s'attribue la force de faire ce qu'il fait sous l'influence de puissances qui lui sont étrangères. Les actions des hommes ne sont pas différentes par leur loi des mouvements d'une pierre qui tombe et rebondit sur la pente d'une montagne. L'écrivain même qui compose son livre produit pour, ainsi dire, sous la dictée de l'univers qui pense par sa pensée et trace des lignes par sa plume. Il est une manifestation passagère et consciente des virtualités inconscientes du monde.

En faut-il plus pour que la morale courante soit définitivement ruinée ?

Quelle signification gardent dans une telle philosophie les notions de mérite et de démérite? C'est au nom de ces idées que nous louons et blâmons, que nous récompensons et punissons. En particulier, c'est en leur nom que nous nous accordons à nous-mêmes notre propre estime quand nous avons conscience d'avoir bien agi, et que nous nous méprisons quand nous avons le sentiment d'avoir commis une faute. Si le déterminisme est le vrai, tout cela n'est plus qu'absurdité. L'action de chaque homme est la résultante d'une infinité de forces qui s'entrecroisent et se synthétisent en lui. L'individu n'est qu'un pantin fragile dont la nature aveugle tire inconsciemment les ficelles. Un homme n'est bon que parce qu'il a reçu les hérédités qu'il apporte en naissant, parce qu'il est né et a poussé dans un milieu où l'a jeté une combinaison de hasards. Sa volonté n'est pour rien dans sa vertu. Il ne s'est

pas fait bon. Il l'est devenu par la force des choses. Un coupable n'est, à son tour, qu'un homme en qui l'univers tout entier a accompli un acte qualifié crime. Comment donc parler du mérite de l'un, du démérite de l'autre? Le premier n'est qu'une réussite de la nature, le second n'est qu'un infortuné. Moi-même, si j'agis bien, je n'ai aucun lieu de m'en savoir gré : ma satisfaction morale est une ineptie; si j'agis mal, j'ai, sans doute, des motifs de me plaindre de mon infortune; m'en reste t-il un seul de me blâmer et de me mépriser? Plus de mérite, plus de démérite dans le naturalisme déterministe; des individus dont les uns ont, par hasard, une valeur morale tandis que les autres en manquent, tout au plus. Logiquement, notre système d'appréciation des autres et de nous-mêmes doit être transformé de fond en comble (1).

Ce n'est pas tout. Le sentiment de l'obligation tel que nous le trouvons en nous ne peut plus nous paraître aucunement sérieux. Pour que je puisse croire que l'obligation que je sens a une valeur, il faut que je puisse penser que j'ai en moi la force nécessaire pour lui obéir ou lui désobéir. Ce serait l'ironie suprême d'attacher étroitement les pieds et les mains d'un homme et de lui ordonner ensuite de courir. L'ironie ne serait pas moins grande d'imposer à l'homme une obligation dont il n'aurait pas le pouvoir de s'acquitter. Si je ne dois pas me croire libre, je ne dois donc pas non plus prendre au sérieux les prescriptions de ma conscience. Kant l'a proclamé d'une façon définitive : « je dois » implique « je puis ». Si le déterminisme scientifique est le vrai, si ma liberté apparente n'est qu'un fantôme, je « ne dois » donc pas; car alors, je « ne puis » pas obéir ni désobéir au devoir. Le sentiment d'obligation que je ressens n'est plus que

(1) Balfour, *op cit.*, p. 12.

l'effet d'un caprice bizarre de la nature. Celle-ci nous communique l'illusion que nous avons un devoir: nous n'en avons pas ; nous n'en pouvons pas avoir puisque nous sommes liés. Notre croyance en la valeur absolue de la loi morale, notre volonté d'y subordonner notre conduite ne sont donc que les effets risibles de l'ignorance où nous sommes de notre condition véritable.

Du reste, la façon même dont le naturalisme explique l'origine du sentiment de l'obligation devrait suffire à nous rendre la valeur de ce sentiment suspecte. Il fait de notre conscience un instinct social comme celui de l'abeille et de la fourmi. Il en explique la genèse par l'hérédité, la sélection naturelle et l'utilité que l'espèce humaine retire de l'acceptation par les individus des sacrifices nécessaires à la durée de la vie sociale. Dès le début de l'humanité, disent les philosophes naturalistes, les individus nettement asociaux n'ont pu manquer d'abandonner leurs enfants et de les laisser périr; leur type a donc dû être éliminé. Plus tard, les sociétés les plus unies ont dû toujours être les plus fortes; elles ont dû prospérer, absorber les autres, leur imposer leurs lois. Or, les plus unies ont certainement été celles où les sentiments sociaux ont été les plus forts, et où ils ont été cultivés le plus tôt par une éducation morale appropriée. Il en résulte que les types d'hommes antisociaux et asociaux ayant toujours été éliminés par la sélection, nous naissons aujourd'hui avec une prédisposition héréditaire à la vie sociale. Cette prédisposition, c'est notre conscience ; et son origine explique pourquoi elle exige de nous que nous travaillions pour notre espèce avant même de songer à nous. Si nous avons une conscience, c'est, en effet, parce que, en dernière analyse, l'espèce humaine avait intérêt à ce que nous en possédions une. — Rien de plus simple assurément. Mais quelle autorité, s'il en est ainsi, la conscience morale

va-t-elle conserver à nos yeux ? Sans doute, si la « généalogie de la morale » telle que l'entend le naturalisme est la vraie, la conscience est quelque chose de plus que ne le dit Nietzsche (1) et que ne le prétendait déjà le Calliclès de Platon (2). Elle n'est pas seulement le fruit d'une éducation donnée aux forts par les faibles, et destinée à rogner leurs griffes de lion. Mais elle n'est guère plus recommandable. Les sentiments moraux ne sont plus ici « qu'un piège-tendu par la nature pour nous pousser à l'accomplissement d'actes altruistes (3) ». La conscience nous ordonne de nous oublier nous mêmes, de nous sacrifier au bien général de l'humanité. Elle exige de nous que nous soyons les abeilles soumises de la ruche humaine. Elle nous dit *« sic volo, sic jubeo »* (4). Mais de quel droit le fait-elle? Elle n'est, si le naturalisme a raison, ni la voix d'un dieu imaginaire, ni celle d'une raison inviolable. Elle n'est que la voix de l'espèce qui cherche à faire de nous ses esclaves en nous trompant. L'abeille neutre, dans la ruche, travaille tout le jour et se tue pour son espèce ; or quand nous nous demandons pourquoi elle se sacrifie comme elle le fait, et quand nous constatons que c'est pour reproduire d'autres individus qui, à leur tour, seront sacrifiés à la même besogne stérile, elle nous apparaît comme une triste dupe (5). Que suis-je donc moi-même quand j'obéis à ma conscience et que je sacrifie mon bonheur au bien de l'humanité? Suis-je un héros ou la victime innocente d'un subterfuge de la nature? Le Nietzschéen revendique pour l'individu le droit d'être pleinement lui-même à la face du soleil, fût-ce aux dépens des autres, de secouer

(1) F. Nietzsche, *Généalogie de la Morale*.
(2) Platon, *Gorgias* (Discours de Calliclès).
(3) Balfour, *op. cit.*, p. 58.
(4) Kant, *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet. Paris, F. Alcan.
(5) Mæterlinck, *la Vie des Abeilles*.

les enchantements par lesquels l'hérédité et l'éducation ont travaillé à faire de lui un homme du troupeau, de réaliser dans son moi la personnalité du surhomme. Que lui répondre au nom du naturalisme ? Si je sais l'origine du sens moral et si elle est celle que le naturalisme dit, consentirai-je encore à donner dans un traquenard dont je connaîtrai les périls et les ressorts? Comment « la beauté de la sainteté gardera-t-elle son prestige aux yeux de ceux qui en savent si long sur sa généalogie (1) ? »

Le naturalisme a cru pouvoir se tirer de la difficulté en faisant briller aux yeux des individus la grandeur de l'humanité et la splendeur de ses progrès. Il nous dépeint un monde futur dans lequel l'homme sera devenu, par la science, le vrai maître de ce monde dont il n'est encore que l'habitant misérable. Il nous prédit un bonheur universel fait de l'amour des individus entre eux et de la conscience vive de leur solidarité. Il croit nous avoir fourni ainsi des raisons suffisantes de vouloir faire effort pour la réalisation de la grandiose humanité future. — Mais, d'abord, si le bonheur est la seule raison d'être de la vie, et si l'effort à faire pour une humanité future que je ne connaîtrai même pas doit me coûter mon bonheur, ne suis-je pas un sot de me sacrifier à une œuvre qui ne me rapportera rien et dont j'ignorerai éternellement la réussite? Ensuite, est-il bien sûr que l'avenir de l'humanité soit aussi brillant et imposant que les naturalistes cherchent à nous le persuader? L'homme, pour un naturaliste conséquent, est une réussite du hasard. Il n'a pas dans le monde une destination plus relevée que celle d'une mousse ou d'une limace. On ne saurait donc échauffer les cœurs en parlant de sa dignité. On ne saurait davantage vanter sa destinée. Sans doute, nous, les

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 64.

civilisés, nous évoluons en ce moment vers une conquête progressive du monde. Il n'est pas sûr que nous soyons pour cela plus heureux que les sauvages qui vivent sans souci. Il est encore moins sûr que notre évolution se prolongera assez pour aboutir. Il est certain que si elle aboutit, ce ne sera pas pour longtemps. On parle quelquefois du progrès indéfini de l'homme, et la terre n'est pas éternelle. Vienne un affaiblissement du soleil qui prive notre planète de lumière et de chaleur, fût-ce pendant une année, ou bien une élévation subite de température qui évapore les eaux des fleuves et des mers, ou bien un renouveau de l'activité volcanique, un empoisonnement de l'atmosphère devenue irrespirable pour une cause quelconque, vienne simplement la suite du refroidissement graduel du globe tel qu'il se produit chaque jour, et que restera-t-il de l'humanité, de ses progrès et de sa soi-disant supériorité? Un astre mort comme la lune : voilà ce que notre terre est condamnée à devenir un jour ou l'autre, et peut-être dans un bref délai. Des monuments revêtus d'une glace éternelle, des squelettes immobiles et hideux attendant un observateur qui sans doute ne viendra jamais, voilà pour quoi les hommes travaillent, voilà pour quoi le naturaliste nous invite au sacrifice de notre vie passagère! « Nous parcourons le passé et nous voyons que son histoire est toute de sang et de larmes, de fautes irréparables, de sauvages révoltes, de soumissions stupides et d'aspirations vaines. Nous sondons l'avenir et apprenons qu'après une certaine période, fort longue si nous la comparons à la vie individuelle, bien courte si nous la mettons en parallèle avec les divisions du temps qui se révèlent à nos recherches, les énergies de notre système déclineront, l'éclat de notre soleil pâlira, et la terre, sans chaleur et sans vie, cessera de supporter la race qui a un moment troublé sa solitude. L'homme

descendra dans la tombe et toutes ses pensées périront (1). » Tel sera l'avenir véritable. Il n'est guère encourageant. A quoi bon sacrifier ma vie individuelle à une humanité misérable et passagère, me priver des joies du présent pour la conservation et le développement d'un groupe d'individus que je ne connaîtrai pas et qui sont condamnés à disparaître à jamais tout entiers? Le sacrifice au soi-disant progrès de l'humanité n'est, à vrai dire, qu'un culte aveugle du néant. En réclamant de nous la moralité et le dévouement en son nom, le naturaliste nous leurre et nous dupe. L'individu n'est qu'un flocon d'écume, et l'humanité toute entière n'est sur l'Océan de l'être, ni plus remarquable, ni destinée à un avenir meilleur que ne l'est la mousse jaunâtre déposée sur la plage par la mer furieuse un jour de tempête. Une telle perspective invite-t-elle à travailler pour elle?

En somme, un philosophe naturaliste entièrement conséquent devrait déclarer hautement que les idées morales admises manquent de toute solidité, que le sentiment de l'obligation et ceux qui l'accompagnent sont les miroirs à alouettes dont la nature se sert inconsciemment pour prendre les individus et en faire les esclaves de leur espèce, que l'avenir de l'humanité n'est pas la domination grandiose et pacifique sur la nature que les optimistes promettent, mais au contraire la disparition de l'homme, de sa science et de sa vertu. Dans un naturalisme logique, plus de devoir, plus d'espoir, plus de raison de vivre pour l'humanité. La vie n'est qu'un accident maussade et douloureux. Il eût mieux valu pour chacun de nous ne pas la recevoir. Il serait préférable de ne la communiquer à personne.

Quand un naturaliste parle de la morale pour la

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 17

prêcher, il est donc en contradiction avec lui-même. Sans doute, il peut, sans sortir de ses principes, étudier d'un point de vue sociologique la manière dont les sentiment moraux se forment et évoluent dans l'humanité (1). Il peut, à la rigueur, chercher, comme l'a fait Schopenhauer (2), quels sont parmi les hommes ceux qui mènent la vie la plus conforme à celle que tous devraient mener, étant donné leur condition naturelle. Mais il doit s'en tenir là. A celui qui lui demande: « Comment dois-je vivre ? », il doit répliquer seulement: « Ta question est absurde. Tu vivras comme tu es destiné à le faire par tes hérédités et par le milieu dans lequel le hasard inconscient t'a jeté. Je me refuse à te répondre. »

Y a-t-il donc une doctrine plus contraire aux besoins du cœur humain ? Pour que nous voulions vivre et faire vivre, il faut, disions-nous, que nous puissions croire à la vie, espérer, penser soit que nous serons récompensés un jour de ce que nous aurons fait maintenant, soit que nous avons dans le monde une fonction importante à remplir, soit que, tout au moins, nos efforts n'auront pas été vains et auront servi finalement à quelqu'un ou à quelque chose qui dure. Nous avons besoin d'une atmosphère de confiance pour y déployer nos ailes. Or le naturalisme est, quand on le suit dans ses conséquences véritables, la plus noire et la plus désespérante des doctrines. Nous avons soif pour vivre d'une croyance de vie. La doctrine naturaliste ne contient dans ses principes qu'une philosophie de mort. Et les ennemis du naturalisme en concluent naturellement: « Nous aurions tort de nous laisser captiver par une doctrine aussi désolante, pour peu que ses conclusions ne s'imposent pas *d'une façon absolue*

(1) Lévy-Brühl, *la Morale et la Science des Mœurs.* Paris, F. Alcan.
(2) Schopenhauer, *le Fondement de la Morale.* Paris, F. Alcan.

à notre esprit. Nous aurions donc tort de lui donner notre adhésion avant d'avoir éprouvé sa solidité par toutes les ressources de la critique. Et assurément, si nous ne trouvons aucun motif, d'aucune sorte, qui nous permette de révoquer en doute les conclusions du naturalisme, nous devrons nous en contenter. Mais si nous pouvons en découvrir, fût-ce un seul, nous aurons raison de nous détourner d'une philosophie discutable et pénible à notre cœur, de la considérer comme une superstition haïssable et de nous en éloigner de propos délibéré. »

III

Quand on cherche systématiquement des objections contre une hypothèse générale qui prétend tout embrasser, il n'est pas difficile d'en découvrir. Les adversaires volontaires du naturalisme en ont donc trouvé un grand nombre. Notre intention n'est pas de les reproduire toutes ici ; elle est seulement de faire connaître l'esprit des principales d'entre elles.

On peut les diviser en deux grands groupes. — Les unes portent contre le naturalisme dans son état actuel. Elles tendent à prouver que le système naturaliste, bien qu'il se réclame de la science, est, au fond, fort peu scientifique, qu'il néglige une multitude de faits, qu'il va contre certains autres, qu'il ferme les yeux pour ne pas voir des problèmes graves dont il ne s'occupe même pas ; bref, que le naturalisme est actuellement une hypothèse incomplète et sans solidité. Les autres ont la prétention d'être plus décisives encore. Elles veulent atteindre tout naturalisme futur. A supposer le naturalisme parfaitement assis sur la science, elles tendent à montrer qu'il resterait encore et qu'il restera toujours des raisons suffisantes, pour considérer comme suspecte sa valeur métaphysique

et pour tenir ses conclusions pour nulles et non avenues.

Ce sont surtout les spiritualistes qui ont édifié la première partie de cette argumentation. Ce sont surtout les néo-criticistes qui ont collaboré à la seconde. Les néo-traditionalistes n'ont fait que reprendre les deux.

IV

Le naturalisme, sous sa forme actuelle, se réclame de la science. Mais la science avoue-t-elle le naturalisme ? Le reconnait-elle pour son enfant légitime ?

En fait, disent ses adversaires, un grand nombre de savants le repoussent de toutes leurs forces ; ils lui préfèrent soit une croyance d'un caractère idéaliste, soit une doctrine traditionnelle.

En droit, l'attitude de ces savants pourrait bien être la seule vraiment défendable.

Un savant digne de ce nom c'est, en eflet, celui qui a conscience à la fois et de ce qu'il sait, et de ce qu'il ignore ; c'est celui qui sait n'affirmer avec certitude que ce qui est établi solidement par la science ; c'est celui qui suspend son jugement et avoue l'insuffisance de ses renseignements à propos de toutes les questions douteuses. Le philosophe qui a écrit cette phrase : « Savoir vraiment, c'est savoir qu'on sait ce qu'on sait, et qu'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas » a parfaitement caractérisé le véritable esprit scientifique. L'esprit de la science, c'est l'esprit de prudence et de doute qui exige, avant d'affirmer, vingt vérifications plutôt qu'une (1).

Or, cet esprit est-il celui de la philosophie natura-

(1) Cf. Claude Bernard, *Introduction à la Médecine expérimentale.*

liste ? Au contraire, affirment ses critiques. Le propre du naturalisme c'est d'avoir toutes les hardiesses, pour mieux dire, toutes les témérités. Le savant confesse les lacunes de sa science. Le naturaliste ne veut pas les voir. Il saute avec aisance par dessus les problèmes non résolus, comme si ce n'étaient pas des précipices. Il donne des probabilités, des possibilités même pour des certitudes incontestables. Il prend le désir qu'il a de voir certains problèmes résolus dans un certain sens pour la preuve de leur résolution effective. Le résultat, c'est qu'il construit un système imposant quand on le regarde de loin, mais qui apparaît fort peu solide dès qu'on en examine les détails, et qui, finalement, est à la fois très inintelligible et très vague.

Quelques exemples suffiront à mettre en lumière ce caractère peu scientifique du naturalisme.

Voici, d'abord, le problème de l'origine de la vie (1). La vie est-elle sortie automatiquement de la matière inorganique ? Y a-t-il eu synthèse vitale, génération spontanée ? La question est, dans le naturalisme, d'une importance capitale. A vrai dire, le sort même du système en dépend. Si les premières formes de la vie ne s'expliquent pas par une rencontre fortuite de circonstances physiques et chimiques, il faudra, en effet, supposer, pour rendre compte de leur apparition, l'intervention de forces qui ne seront pas mécaniques. Tout l'enchaînement de la doctrine sera brisé. — Or, consultez sur la question un savant biologiste. Demandez-lui s'il y a ou n'y a pas de génération spontanée. Il répondra, sans aucun doute, qu'il n'en sait absolument rien. La génération spontanée, dira-t-il, n'a été constatée jusqu'ici nulle part. Toutes les fois qu'on a cru la découvrir, des expériences plus attentives et plus poussées ont démontré qu'on s'était

(1) Paul Janet, *le Matérialisme contemporain*, p. 116 sqq.

trompé. Cependant l'impossibilité d'une génération spontanée n'est pas prouvée. Le sujet est de ceux sur lesquels la science ne peut rien dire aujourd'hui. Il faut attendre pour en juger. Voilà une réponse scientifique. Mais, de cette réponse, le naturaliste ne veut pas se contenter. C'est un métaphysicien. C'est donc un homme qui ne sait pas attendre. La science a opéré déjà des synthèses inattendues. Rien ne prouve absolument que des générations spontanées ne se soient pas produites. Cela lui suffit pour passer outre ; et il affirme avec sérénité que la vie est sortie mécaniquement de la matière inerte (1). Les preuves qu'il fait valoir sont plutôt faibles. Pour mieux dire, il n'y en a pas. N'importe : les besoins du système naturaliste exigent que nous fassions comme si elles étaient fortes. Le naturaliste dépasse donc la science ; il ferme les yeux pour ne pas trop remarquer qu'en effet il franchit ses limites. Elle conseille la suspension du jugement et il juge. Il se réclame d'elle ; mais il oublie son esprit,

S'agit-il maintenant du problème de l'origine de la représentation consciente (2) ? Le sans-gêne du naturalisme est le même. La question est capitale, comme la précédente. Supposons, en effet, que les principes de la sélection naturelle rendent compte des diversités mentales que présentent les hommes et les animaux ; l'esprit n'en reste pas moins, dans le naturalisme, un mystère insondable. Sans doute tout prouve qu'il est en rapport étroit avec la vie cérébrale. Mais tout prouve aussi qu'il ne se confond pas avec elle. Si les phénomènes biologiques sont seulement des phénomènes physiques et chimiques très complexes, ils se réduisent donc à de simples transformations mécaniques. Dans le cerveau comme partout, la vie n'est pas autre chose

(1) Büchner, *Force et Matière.*
(2) Paul Janet, *op. cit.*, chap. VII.

que le transport d'un point à un autre de certaines molécules et de certains atomes. Le cerveau ne recèle que des mouvements plus ou moins rapides. Dira-t-on donc que la pensée n'est qu'un mouvement ? Büchner est peut-être le seul qui l'ait osé. Et en effet, quelle ressemblance peut-il y avoir, par exemple, entre la sensation de vert ou de rouge que nous éprouvons et un transport soit d'atomes soit de molécules ? Un tel transport se fait toujours avec une certaine vitesse dans une certaine direction. Dirons-nous donc que notre sensation est un mouvement elliptique ou circulaire, en ligne droite ou en ligne brisée, rapide ou lent, intermittent ou continu ? La question a à peu près autant de sens que celle-ci : « Le fer est-il en bois (1) ? ». Et si la pensée est irréductible au mouvement d'un certain nombre de particules matérielles, comment expliquer qu'à un certain moment la matière se soit mise mécaniquement à penser ? La génération spontanée de la vie n'est pas établie, mais ne paraît pas impossible. Celle de la pensée est plus difficile à concevoir. Hasard heureux, dira-t-on. Encore faut-il que ce hasard ne soit pas de ceux qui ne peuvent pas se produire. Et assurément, une fois que l'on a supposé que la matière vivante a commencé à secréter des représentations, on voit nettement l'avantage que les individus qui ont présenté une telle particularité n'ont pu manquer d'en tirer ; on comprend donc, si l'on admet les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité, que l'aptitude à penser se soit conservée et développée. Mais d'où sont venus le premier sentiment, la première sensation, la première idée ? Voilà ce que nous voudrions savoir. Voilà ce que le naturalisme ne nous dit pas. Il nous explique avec ingéniosité comment la lueur qu'a dû être, d'abord, d'après lui, l'esprit, a pu

(1) Schopenhauer, *le Monde comme volonté*, L. I. Paris, F. Alcan.

devenir la flamme qu'il a été ensuite. Mais il admet, sans se demander même si cela est possible, qu'un beau jour, par hasard, le mouvement des atomes et des molécules s'est mué en conscience. Par quelle opération mystérieuse? Il ne nous le dit pas. Le savant se contente de nous faire connaître ce qu'il sait : il y a parallélisme entre les mouvements du cerveau et les représentations de la pensée. Il se refuse à rien ajouter, parce qu'il ne sait rien de plus. Le philosophe naturaliste passe outre. Il fait de la pensée consciente la fonction du cerveau. Tout savant vraiment méthodique le désavouera donc une seconde fois.

Et il le désavouera encore quand il verra l'usage que le naturaliste fait des principes de la sélection naturelle et de l'évolution.

La théorie de Lamarck et de Darwin est la meilleure arme de guerre du naturalisme. Tant qu'il en a été privé ce n'était qu'une pauvre doctrine sujette aux plus graves objections. Il était obligé d'expliquer la finalité apparente qui lie les êtres vivants à leur milieu. Il ne le pouvait pas. Il lui fallait supposer, à cette occasion, des accidents extraordinaires, des jeux de la nature qui dépassaient l'imagination. La découverte de la loi de la persistance des plus aptes l'a sauvé. Il y a vu un moyen de répondre aux objections traditionnelles qu'on lui avait toujours faites. Il a donc immédiatement cru à la variabilité, à l'hérédité, à la concurrence vitale, érigé la sélection naturelle en absolu, et affirmé qu'elle expliquait tout. — Là, encore, aux yeux du véritable savant, le naturalisme va trop vite.

Assurément, les idées de sélection et d'évolution rendent compte de beaucoup de choses. Mais elles sont loin d'être aussi claires et aussi sûres que le naturalisme le prétend. Elles sont momentanément fécondes. Il n'est pas scientifiquement établi qu'elles soient d'une vérité absolue. Il plane encore une grande obscurité

sur le principe de la persistance des plus aptes. Il reste également plus d'un point de détail dont on ne voit pas du tout que la sélection rende compte.

Comment faut-il, en effet, d'abord, interpréter la loi de la sélection naturelle ?

Faut-il, pour la formuler exactement, se rappeler le grand principe de Lamarck : la fonction développe et crée l'organe ? Alors on admettra que les individus, en agissant dans le milieu où ils se trouvent, contractent des habitudes, que ces habitudes se concrétisent en modifications organiques, et que ce sont les particularités acquises par ce procédé qui se transmettent par hérédité et sont conservées par sélection pour peu qu'elles soient utiles aux individus ou à leur espèce. Mais, immédiatement, les difficultés surgissent (1). Les habitudes acquises par l'individu sont-elles héréditaires ? Cela est certainement faux d'un grand nombre d'entre elles, peut-être de toutes. Par exemple, les déformations qui résultent d'un métier intéressent la vie physique ; pourtant elles ne se transmettent pas. Il en est de même, à ce qu'il semble, pour la plupart des habitudes intellectuelles et morales. L'idée essentielle du transformisme lamarckien n'est donc pas bien établie. D'autre part, l'exercice d'une fonction n'a pas pour effet de modifier un organe d'une façon brusque et profonde. Il le développe un peu, progressivement. Or, dans la plupart des cas, le développement acquis constitue-t-il une supériorité assez marquée chez l'individu où il s'est produit pour que celui-ci soit conservé à l'exclusion de ceux chez lesquels il ne s'est pas fait ? Reprenons l'exemple classique du cou de la girafe. Une girafe qui aura le cou très long aura évidemment un avantage sur les autres dans un pays où l'herbe sera desséchée par la chaleur et où il faudra pour pouvoir

(1) Le Dantec, *Lamarckiens et Darwinistes*. Paris, F. Alcan.

vivre, brouter les feuilles des palmiers. Mais si, à force de tendre son cou, une girafe l'a augmenté d'un ou deux centimètres aura-t-elle vraiment acquis par là, une supériorité assez écrasante sur ses congénères, pour qu'elle doive subsister seule avec celles qui présenteront la même particularité qu'elle, quand la sécheresse surviendra ? Peut-être, si les palmiers sont hauts et si les premières girafes avaient le cou court, y aurait-il quelque naïveté à le prétendre.

Faut-il, au contraire, avec les néo-darwinistes, supposer que l'hérédité conserve non pas l'habitude acquise, mais la monstruosité congénitale ? Faut-il admettre que tous les détails de la structure physique et mentale de tous les êtres vivants s'expliquent originairement par des difformités accidentelles et heureuses? Alors une girafe serait née avec un grand cou, comme il naît des bossus parmi les hommes. Cette infirmité aurait été pour elle une force et c'est grâce à elle que l'espèce des girafes à long cou se serait constituée. En fait, dans l'élevage, ce sont des monstruosités de ce genre que l'éleveur développe. C'est ainsi qu'on a créé jadis la race des moutons « ancons » à pattes torses. — Mais a-t-on le droit de conclure de ce qui se passe au haras ou à l'étable à ce qui se produit dans la nature? — D'abord, comme le fait remarquer M. Le Dantec, il faut avoir une foi robuste pour croire que toutes les particularités animales et végétales ont été, au début, des monstruosités heureuses. Que de siècles et que d'accidents il est nécessaire de supposer ici pour expliquer chaque type vivant avec tous ses caractères!— Ensuite et surtout, si l'éleveur réussit à conserver une monstruosité qui lui plaît, c'est qu'il croise systématiquement ensemble des animaux qui la présentent et les isole des autres. Mais chez les animaux à l'état sauvage il n'y a pas d'éleveur. Or, supposerons-nous un seul individu présentant une monstruosité favorable?

Cet individu se croise fatalement avec d'autres qui ne l'ont pas. Sa monstruosité a donc plus de chances de diminuer dans le produit que de s'y accroître. Car rien ne prouve que l'hérédité favorise plutôt l'exception que la règle, le type anormal que le type normal. Supposerons-nous, au contraire, plusieurs individus présentant au même moment la même particularité? Un pareil accord dans la difformité sera déjà merveilleux. Mais ce qui sera plus merveilleux encore, c'est que les individus en question se rencontrent, croisent exclusivement entre eux et fassent à l'état de nature exactement ce qu'un éleveur habile leur ferait faire. Autant admettre tout de suite qu'un beau jour, toutes les girafes se sont mises à avoir des petits doués d'un cou démesuré (1).

En somme, la loi de la sélection naturelle paraît très claire de loin et en gros. Mais quand on y regarde de plus près elle n'est pas sans obscurité. M. Paul Janet a même pu le faire observer avec quelque vraisemblance : la sélection naturelle a peut-être plus de chances d'éliminer les types monstrueux au profit des types normaux que de modifier les types normaux dans le sens des types monstrueux (2). — Il faut donc considérer le principe de la sélection non pas comme une vérité absolue, mais comme une idée directrice intéressante et actuellement utile. Or, c'est ce que le naturaliste ne fait pas.

Ce n'est pas tout. Le naturalisme érige le principe de la sélection naturelle en moyen d'explication universel. Et assurément un grand nombre de faits s'éclairent à sa lumière. Il ne faut pas croire cependant qu'ils s'éclairent tous. Il en est de très réfractaires. La science l'avoue; le naturalisme l'oublie.

(1) Le Dantec, *Lamarckiens et Darwinistes*.

(2) Paul Janet, *les Causes finales*. Paris, F. Alcan.

En veut-on un exemple? Nous le tirerons des explications relatives à l'origine de l'instinct. Le problème est des plus importants. La solution qu'on en donne, ne sera pas sans influence, quand il s'agira d'expliquer la raison de l'homme et sa concience morale.

Or ceux des évolutionnistes qui ont étudié la question, comme Romanes, R. Perrier, ont abouti à cette conclusion : il y a deux catégories d'instincts : les instincts primaires relativement simples, résultats d'habitudes prises accidentellement, protégées par la sélection naturelle et transmises par hérédité sans aucune intervention de l'intelligence; les instincts secondaires relativement complexes, qui proviennent d'habitudes contractées d'abord avec intelligence et réflexion, puis devenues automatiques. Les animaux qui ont des instincts de ce deuxième genre ont perdu petit à petit le sens de ce qu'ils faisaient d'abord avec intention et la connaissance des raisons pour lesquelles ils agissaient comme ils le font encore. L'instinct est, dans ce second cas, de l'ancienne intelligence cristallisée.

Le naturalisme se déclare satisfait de cette explication. Et pourtant, comme l'a montré M. J.-H. Fabre (1), elle s'applique très mal aux instincts complexes d'un grand nombre d'insectes. On observe chez certains insectes qui ne pondent qu'une seule fois et meurent ensuite, avant d'avoir connu leur progéniture, des instincts de reproduction très compliqués et de telle nature que si certaines précautions n'étaient pas prises par ceux qui les ont, leur espèce ne manquerait pas de périr. Tel est entre autres l'instinct de l'Eumène. Cet insecte bâtit un nid de boue durcie. Il installe dans ce nid des chenilles vivantes qui doivent servir de nourriture à sa larve quand l'œuf sera éclos. Enfin, au lieu de poser son œuf sur l'une des chenilles qui, en

(1) J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques.*

s'agitant, ne manquerait pas de le briser, ou tuerait la larve dès qu'elle l'attaquerait, il suspend cet œuf au bout d'une gaîne de soie, attachée elle-même au sommet de la cellule. L'œuf éclos, la larve reste suspendue. Elle dévore ainsi les chenilles du haut d'une forteresse où elle se retire à la première vélléité de résistance.

Un tel instinct est, comme on le voit, merveilleusement prévoyant. Comment l'expliquer en ayant recours à la théorie de la sélection naturelle. Dira-t-on qu'il s'est constitué grâce à une série d'habitudes prises par hasard et sans intelligence ? Qui consentira à admettre une pareille supposition? D'autant que, si toutes ces habitudes n'avaient pas été prises du premier coup, à la fois, l'espèce aurait disparu. Certaines des précautions indispensables à la survie des larves auraient, en effet, été négligées. Dira-t-on que l'instinct de l'Eumène et ceux des insectes analogues ont été contractés par des êtres intelligents qui calculaient leurs actions et dont les habitudes se sont changées en instincts? La difficulté n'est pas moindre. Car l'Eumène ne connaissant pas sa descendance ne sait pas si ce qu'il a fait pour elle a ou n'a pas réussi. L'Eumène ne pondant qu'une fois, ne peut pas davantage profiter de l'expérience acquise dans une première ponte. Enfin comment admettre ici encore que l'Eumène ait pu au début négliger un seul des détails à l'exécution desquels la survie de son espèce est liée sans que cette espèce ait disparu ? Il faudra donc supposer que, du premier coup et même avant toute expérience, les ancêtres de l'Eumène actuel ont avec un véritable génie deviné tout ce qu'il fallait faire pour leur espèce. Cette hypothèse est-elle plus vraisemblable que la précédente?

Comment donc interpréter par la sélection naturelle la formation d'un pareil instinct? On ne le peut qu'en

multipliant les postulats (1) : en supposant que les insectes actuels ont contracté les habitudes aujourd'hui instinctives à une époque lointaine, où ils avaient une intelligence, où le climat leur permettait de vivre plusieurs années, de pondre plusieurs fois, où ils connaissaient leurs descendants, veillaient sur eux, s'en occupaient, et où ils savaient profiter de l'expérience pour corriger leurs erreurs. Que de suppositions! Est-il bien sûr que sur le nombre, il n'y en ait aucune qui soit fausse?

Cependant les philosophes naturalistes se contentent de l'explication. Il leur suffit qu'elle paraisse rendre compte en gros de certains faits pour qu'ils ferment les yeux sur les détails qui la contredisent. Ils passent outre suivant leur habitude avec une belle et imperturbable sérénité.

En somme, le philosophe naturaliste se montre aux yeux de ses ennemis, un médiocre savant. Le savant dit : beaucoup de choses se passent comme si la loi de la sélection naturelle était un principe d'explication véritable. Le philosophe naturaliste supprime la nuance. Il affirme : tous les phénomènes de la vie, de l'esprit, de la société s'illuminent à la lumière éblouissante de l'idée de sélection. Le savant cherche. Il est heureux quand il découvre des difficultés à la loi qu'il soupçonne, quand il voit s'accumuler des faits contraires à son idée et qui prouvent l'insuffisance de la formule momentanément adoptée par lui ; car le savant « aime à être embarrassé » (2). Le naturaliste ne veut pas voir les difficultés, il jette sur les choses un regard superficiel, et il conclut tout de suite. Finalement, le savant propose la loi qu'il a découverte avec une infinité d'atténuations, comme une hypothèse *provisoire*,

(1) Cf. R. Perrier, dans Romanes, *l'Intelligence des Animaux*, préface de la traduction française. Paris, F. Alcan.

(2) Duclaux, *la Chimie nouvelle*, Revue de Paris, 15 mai 1898.

et sans être sa propre dupe. Le naturaliste vient et il change une proposition dubitative en proposition absolue. Il prétend parler au nom de la science. Il la trahit. Le philosophe naturaliste n'est pas un savant. C'est l'enfant terrible de la science.

Mais nulle part il ne l'est autant aux yeux de ses critiques que quand il prend à la lettre les conclusions vers lesquelles s'acheminent péniblement la physique et la chimie et quand il les érige en vérités métaphysiques.

La physique tend actuellement à établir l'unité et la persistance de la force.

Mais, d'abord, pas un physicien ne prétendra que de pareilles lois soient prouvées, d'une façon définitive. Nous faisons des observations sur un très petit coin du monde. Nous n'en avons de précises que depuis fort peu de siècles ; jusqu'ici elles ont suggéré l'idée que la physique dégage ; jusqu'ici également, rien n'a contredit nettement cette idée. C'est assez pour dire : il est possible que la conservation de l'énergie soit la loi du monde. Ce n'est pas assez pour affirmer qu'elle le soit certainement. La découverte d'un corps comme le radium, probablement, d'ailleurs, encore mal étudié, donne beaucoup à penser. Qui sait si l'on ne trouvera pas des centres de force qui produisent spontanément du mouvement? Cela nous paraît impossible parce que nous sommes habitués à l'idée contraire. Mais la nature de nos habitudes n'est pas la mesure des choses, et nous n'avons pas le droit d'affirmer que nous soyons destinés à penser toujours ce que nous pensons actuellement.

Du reste, quand le philosophe affirme la persistance de la force, prend-il le mot force dans le même sens que le savant? Le physicien sait très bien ce que cette expression a de fallacieux. Pour lui le terme « force »

est un mauvais mot. Quand il parle de la persistance de la force, il veut dire seulement que les quantités d'éléments et de mouvements sensibles et moléculaires qui se trouvent dans un antécédent se retrouvent dans le conséquent. Il bannit donc de l'idée de la force tout ce qui n'est pas mathématique, tout ce qu'elle contient de psychologique, d'anthropomorphique, tout ce qu'elle emprunte à la notion de l'effort. Le naturalisme en fait-il autant? La force telle qu'il l'entend n'est-elle pas une puissance plus ou moins analogue à ce que nous appelons la tendance et à ce que Schopenhauer nommait la volonté? La force reste-t-elle bien pour lui une notion mathématique ou ne se change-t-elle pas plutôt en une sorte de divinité mystérieuse, inconsciente d'elle-même et de ses effets?

En devenant, de la dernière conclusion d'une science, la première proposition d'une métaphysique, est-il donc bien sûr que la même loi ne prenne pas une signification entièrement nouvelle? En tous cas elle se présente avec un caractère absolu qu'elle n'avait pas.

Même observation quand on examine l'usage que la philosophie naturaliste fait de la chimie.

Les chimistes modernes parlent d'atomes. Mais ils ne croient guère qu'il en existe. C'est par là qu'ils se distinguent des atomistes de l'antiquité. Démocrite, Épicure étaient convaincus de l'existence réelle des corpuscules pleins, insécables, éternels et dénués de toute propriété non géométrique qu'ils supposaient. Qu'y a-t-il de commun entre l'atome ainsi conçu et celui qu'introduisent les chimistes contemporains? La théorie atomique, c'est, pour la chimie actuelle, un bon moyen de classification et de notation des phénomènes chimiques : rien de plus. En se représentant les molécules des corps composés *comme si* elles étaient faites d'atomes simples enchevêtrés les uns dans les autres, on a une excellente idée schématique qui sert à

éclaircir les combinaisons chimiques, à préciser leurs lois et à les prévoir. Mais de là à supposer la réalité effective des atomes, il y a un abîme. La plupart des chimistes le savent. Ils ne prennent pas à la lettre leur théorie de la matière. Ils disent : tout se passe comme s'il y avait des atomes groupés dans les molécules des corps composés, et comme si les phénomènes de combinaison étaient des transports d'atomes. Le naturaliste fait comme s'il l'ignorait. Il donne une hypothèse provisoire pour une certitude, un procédé de classification commode pour une métaphysique, un schéma pour une image exacte de la réalité.

Une fois de plus, est-ce parler au nom de la science que d'oublier ainsi toutes les nuances de ses affirmations, tous les doutes dont elle environne ses hypothèses les plus générales, tous les conseils de prudence qu'elle donne à quiconque est tenté d'affirmer ?

Et aussi bien qu'est-ce que cette force persistante, qu'est-ce que cette matière immuable qu'on suppose ? (1) La notion que nous en avons est-elle vraiment bien claire ? Les uns parmi les naturalistes font comme s'ils savaient ce qu'elles sont. Les autres avouent l'ignorer et les déclarent inconnaissables. Dans les deux cas nous sommes peu avancés. Büchner nous déclare que « la force et la matière sont une seule et même chose, considérée sous des points de vue différents. » Puis, voulant préciser la notion de force, il ajoute : « D'une façon plus précise, on peut définir la force un état d'activité, un mouvement ou une faculté de la matière ou de ses plus petites parties ; plus exactement encore on peut dire que c'est une expression pour désigner la cause du mouvement virtuel ou réel (2). » Qu'y a-t-il là de vraiment intelligible ? Qu'est-ce

(1) P. Janet, *le Matérialisme contemporain*, chap. III.
(2) Büchner, *Force et Matière*, chap. I et II.

qu'une activité, qu'une faculté, qu'une cause, qui est un mouvement? Qu'est-ce que cette matière qui contient cette force, que cette force qui se confond avec cette matière tout en étant une de ses propriétés? Nous sommes en plein mystère et aussi en plein verbiage métaphysique. Spencer était mieux inspiré en faisant de la force et de la matière des « inconnaissables ». Mais n'était-ce pas s'exposer à cette remarque judicieuse de Paul Janet? Expliquer les choses par un principe qu'on ne peut connaître, cela revient à dire: « Je ne sais pas quel est le principe des choses. » Or le naturalisme ainsi conçu ne serait-il pas bien résumé dans les formules suivantes? Au début il y avait « je ne sais pas bien quoi » qui a engendré toutes choses, « je ne sais pas bien comment ».

En somme, donner pour des propositions absolues et certaines toutes celles que la science présente comme probables, ou comme possibles pourvu qu'elles lui plaisent; négliger tous les faits qui parlent contre les théories qui le complètent alors même qu'ils sont de la plus extrême gravité; prendre à la lettre des expressions qui ne sont que des façons de parler provisoirement utiles, des théories et des schémas qui ne sont que des moyens de classification commodes, voilà, aux yeux de ses ennemis, ce que fait le naturalisme. A-t-il dès lors, le droit de se proposer au nom de la science comme il en a la prétention? L'esprit scientifique est l'esprit de prudence et de doute. L'esprit du naturalisme est l'esprit d'imprudence et d'affirmation. Donner le naturalisme pour le plus haut résultat de la science, présenter surtout ses conclusions comme indubitables, c'est donc une pure gageure. Le naturalisme est un roman à base scientifique construit par des imaginations ardentes et sans scrupule scientifique. C'est une épopée à la fois fantastique et vague. Le système de

Spencer, conclut Renouvier, a tout juste le même caractère de précision que ces vieilles cosmogonies d'après lesquelles « du Chaos naquirent l'Erèbe et la Nuit, et de la Nuit, l'Ether, l'Amour et l'Entendement (1). » Et ailleurs : « Il reste pour toute philosophie, une sorte de mythologie savante qui consiste à dire que, dans le chaos du mouvement primitif qu'elle dirigea à l'aide des circonstances et de ses moyens, c'est-à-dire de la Chaleur, de l'Humidité et de quelques autres Titans, la nature engendra la vie élémentaire, laquelle engendra l'Organisation et le Besoin (2). »

V

Il n'est pas sans danger de reprocher au naturalisme d'être trop peu scientifique et d'essayer de faire parler contre lui la nature elle-même. C'est s'exposer à lui préparer un triomphe facile, chaque fois que la science, par un progrès nouveau donnera raison à ses anticipations hardies peut-être plutôt que téméraires. Comment nier la sagacité d'une philosophie qui a su deviner en s'inspirant de l'esprit des sciences ce que l'emploi scrupuleux des méthodes scientifiques finit par établir ? Comment ne pas attribuer quelque probabilité aux conclusions même les plus aventureuses d'un système qui a déjà eu maintes fois raison de s'être aventuré ? Est-il bien sûr que ce n'ait pas été pour le naturalisme un grand bien de s'être vu reprocher pendant des siècles son incapacité à expliquer les faits de finalité, le jour où il a trouvé, avec les principes transformistes, le moyen d'en rendre compte ? Est-il donc bien sûr aussi qu'en le défiant aujourd'hui de prouver

(1) Renouvier, *Premier Essai de Critique générale*, t. I, p. 142.
(2) *Ibid.*, t. III, p. 168.

l'existence d'une génération spontanée, ou d'éclaircir le problème de l'origine de la pensée, ou de perfectionner la doctrine de la sélection naturelle on ne lui prépare pas une victoire éclatante ? Le naturalisme dépasse la science. Mais la science s'avance toujours dans le même sens que le naturalisme. L'imagination court au-devant des conclusions de l'expérience et du raisonnement. Mais l'expérience et le raisonnement confirment progressivement ses vues. Est-il donc d'une politique habile, si l'on veut détourner les esprits de l'idée naturaliste, d'insister trop sur son caractère peu scientifique actuel ?

Les plus vigoureux adversaires du naturalisme ne l'ont pas pensé. Ils ont voulu couper dans sa racine l'arbre qu'ils considèrent comme l'arbre du mal. Ils ont concédé au naturalisme que la science plaidait en sa faveur. Mais ils n'en ont été que plus sévères pour lui. Même en supposant que le naturalisme soit parfaitement assis sur l'expérience, ont-ils dit, il ne s'imposerait pas encore à l'esprit. Si complète que finisse par être la théorie naturaliste du monde, si cohérente et intelligible qu'elle doive devenir, elle ne sera jamais à l'abri de certaines objections décisives. Elle ne pourra convaincre, alors même, que ceux qui *voudront* bien se laisser persuader par elle. Les autres auront encore à leur disposition tout un arsenal d'objections à jamais irréfutables et qui leur permettront toujours de lui refuser leur adhésion. Affirmer le système naturaliste ce ne sera donc jamais le résultat d'une science, mais d'une foi. Il sera, par conséquent, toujours loisible à ceux qui n'en voudront pas de lui opposer, avec l'approbation de leur raison, une foi entièrement contraire.

* * *

La principale des thèses naturalistes, c'est l'idée du déterminisme universel. Tout ce qui se fait à une

cause : les mêmes causes produisent les mêmes effets. C'est ici, d'après le naturalisme, la conséquence la plus haute et la plus incontestable de l'expérience. Chaque fois qu'on étudie sérieusement et de près un ordre de phénomènes, ne découvre-t-on pas qu'il est soumis à des lois ? Comment, dès lors, éviter de conclure qu'en effet, tout, dans la nature, fonctionne suivant des règles précises et immuables ? L'existence de lois dans les mondes astronomique, physique, chimique, biologique n'est pas contestable. La psychologie et la sociologie montrent que l'esprit et la société ont aussi les leurs. L'affirmation du déterminisme universel est donc inévitable. Elle est imposée par trois siècles d'observations et d'expérimentations méthodiques.

L'idée semble vigoureuse. Et cependant, les adversaires du naturalisme la déclarent absolument illégitime. Elle n'est, disent-ils, ni démontrée, ni démontrable. Elle est de celles qu'on peut et qu'on pourra toujours rejeter. Renouvier déclare formellement que le principe déterministe est « le postulat » (1) de la science et n'en est pas du tout la conséquence. Secrétan écrit : « Non, le déterminisme n'est pas un résultat légitime de l'induction ; le déterminisme n'est pas une conclusion de l'expérience. A l'entendre ainsi, notre tâche serait trop facile. Mais le déterminisme est mieux que cela : c'est le principe même de l'induction. C'est une thèse *a priori*. C'est s'abuser que d'y chercher une vérité de fait (2) ».

Et, en effet, d'où vient que les naturalistes croient pouvoir donner la thèse déterministe pour une vérité établie par l'expérience ? C'est que, d'après eux, l'expérience *suffit* à révéler les lois de la nature. En quoi ils

(1) Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale.*
(2) Secrétan, *le Principe de la Morale*, p. 88.

se trompent gravement. En réalité, affirmer une loi, c'est toujours affirmer une foi, c'est donner pour une certitude, une croyance partiellement irraisonnée et *a priori*. Nous dépassons sans cesse dans les sciences expérimentales les conclusions que nos observations et nos expériences sembleraient devoir nous permettre; nous le faisons parce que nous croyons sans motif et sans raison, par instinct, que la nature est soumise à des lois. L'observation nous fait constater un très petit nombre de fois que deux phénomènes se suivent avec exactitude. L'idée nous vient que ces phénomènes pourraient bien être toujours liés ensemble. Pour vérifier cette idée nous concevons des expériences à faire. Nous les exécutons. Nous produisons dix, vingt ou mille fois la cause présumée, nous la supprimons, nous la soumettons à des variations multiples et nous examinons si l'effet présumé est produit, disparaît ou varie. Finalement, qu'en devrions-nous conclure? Que dix, cent, mille fois, les deux phénomènes en question se sont montrés liés ensemble. Et qu'en concluons-nous? Qu'ils le sont toujours et partout, qu'ils l'ont toujours été, qu'ils le seront toujours. Affirmation hasardeuse qui dépassse de beaucoup les prémisses que nous avions posées; généralisation exorbitante que rien ne justifie ni ne pourra jamais justifier à la rigueur. Ne faudrait-il pas, pour en avoir établi le bien fondé, avoir épuisé toute l'expérience possible dans le temps et dans l'espace? — Qu'est-ce donc qu'affirmer la vérité d'une loi? Ce n'est pas formuler un fait constaté; c'est déclarer implicitement qu'on *croit* le monde soumis tout entier au déterminisme. Ce n'est pas résumer un groupe d'expériences avec exactitude; c'est faire un postulat à l'occasion de l'expérience; c'est donner ce postulat pour une vérité incontestable. Bref, c'est présenter comme une certitude scientifique une simple certitude morale; c'est faire, sans pouvoir en fournir

une justification valable, une extension prodigieuse des constatations de l'expérience.

Si l'affirmation d'une loi particulière implique une part si grande de croyance, que dire, dès lors, d'une proposition aussi générale que la thèse déterministe? C'est parce que nous avons foi au déterminisme que nous croyons vraies les lois de la nature. Pouvons-nous donc arguer de l'existence de ces lois en faveur de l'idée déterministe? Qu'avons-nous constaté de la nature et des choses au prix de ce que nous n'en connaissons pas? Tout le passé de l'univers, tout son avenir, tout ce qu'il est dans l'espace, tout cela est-il donc mesuré par les quelques mètres carrés sur lesquels nous faisons tant bien que mal depuis si peu de siècles nos expériences hésitantes et misérables? Pour avoir constaté qu'après avoir observé quelques phénomènes et avoir supposé qu'ils étaient soumis à des lois régulières nous n'avons pas encore été démentis par l'expérience de quelques siècles, nous osons généraliser et conclure que le règne des lois est universel et éternel! N'est-ce pas ressembler à l'Anglais proverbial qui débarque en France, et qui, voyant une femme rousse, écrit sur son carnet : « En France toutes les femmes sont rousses? » Les propositions déterministes que nous donnons comme les conclusions de la science expérimentale n'en sont donc que les postulats. Nous les formulons inconsciemment chaque fois que nous affirmons une loi. Nous les exprimons consciemment quand nous proclamons, en termes philosophiques, la doctrine déterministe. Quelle aberration n'est-ce pas, dès lors, de donner comme une preuve du postulat déterministe, l'existence des lois mêmes auxquelles nous ne croyons et que nous n'affirmons que parce que nous croyons en lui et nous l'affirmons tacitement (1)?

(1) Cf. Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*, t. II, p. 119. — Balfour, *op. cit.*, p. 101.

On peut étendre à toute la doctrine déterministe ce jugement de Secrétan sur Spencer: « Toute sa philosophie, bourrée de détails scientifiques, est-elle autre chose qu'une pure *déduction* partant de ses *hypothèses*? Serait-ce exagérer ou s'abuser que d'y voir le triomphe, les Dyonisiaques de l'*a priori* (1). »

Et si du moins il était facile de découvrir les lois de la nature sans avoir en aucun cas à interpréter des faits contraires à la théorie déterministe! Si les défenseurs du naturalisme étaient bien placés pour défendre la valeur de soi-disant axiomes comme le principe de causalité et le principe des lois! Alors on pourrait les prendre en considération. Mais il n'en est rien. On ne peut affirmer le déterminisme universel sans être forcé de considérer comme illusoires quelques-uns des sentiments les plus profonds de l'âme humaine: et l'explication même que le naturalisme donne de nos dispositions intellectuelles instinctives est de nature à nous mettre en garde contre tous les principes que nous sommes tentés d'appeler évidents et d'admettre sans discussion.

Nous avons de notre liberté psychologique un sentiment interne d'une vivacité telle qu'il nous est impossible de le faire évanouir. Nous avons, d'autre part, la conscience d'obligations qui s'imposent à nous; or nous ne pourrions comprendre que nous fussions obligés à quoi que ce fût, si nous n'étions pas libres d'obéir aux obligations que nous sentons ou de nous révolter contre elles.— Pourtant le naturalisme n'hésite pas à dire que nous ne nous sentons libres que par illusion. Il est forcé, pour pouvoir le faire, de convenir que les obligations que nous nous croyons ne sont pas plus fondées que le libre arbitre que nous nous attribuons. Il

(1) Secrétan, *le Principe de la Morale,* p. 57.

est contraint de chercher très loin des explications subtiles et contestables pour nous faire comprendre l'erreur qui nous fait croire au libre arbitre et au devoir (1). Cela ne l'arrête pas. Or qu'a-t-il à opposer à notre sentiment? Des expériences? Il le dit; mais, nous venons de le voir, cela n'est pas exact; l'expérience ne prouve jamais à la rigueur l'existence d'une loi; *a fortiori* ne peut-elle démontrer celle du déterminisme universel. Le naturalisme ne nie donc, en réalité, notre libre arbitre et ne se refuse à tenir compte du sentiment que nous en avons que parce qu'il *croit* à autre chose, au principe déterministe. Mais d'où vient cette croyance sinon d'un autre sentiment? Pascal l'avait vu profondément : en matière scientifique comme partout, « les principes se sentent »; seules « les propositions se concluent ». Le naturaliste n'est donc qu'un sentimental, comme l'est celui qui nie le déterminisme. Seulement, l'un est le sentimental de la science, tandis que l'autre est le sentimental de la morale : « La liberté ne se démontre pas, écrit Secrétan ; le déterminisme ne se prouve pas davantage. La vie morale se développe dans la croyance à la liberté; la science se développe dans l'hypothèse déterministe. L'intérêt de la morale plaide pour la liberté. L'intérêt de la science théorique plaide pour la nécessité (2). » En dernière analyse, le déterministe affirme une foi; le partisan du libre arbitre en exprime une autre. Ils se heurtent; mais aucun n'a le droit de prétendre qu'il a changé la sienne en connaissance, et qu'il en a prouvé la vérité.

Même le philosophe naturaliste est moins que quiconque autorisé à le faire. Les philosophes qui, jadis, voyaient dans la raison une intuition surnaturelle, un

(1) Cf. Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*, t. III, p. 79.

(2) Secrétan, *le Principe de la Morale*, p. 89.

organe divin de connaissance absolue « *semina æternitatis, item zopyra* (1) » pouvaient se croire en droit de poser en absolu les axiomes rationnels : le principe de contradiction, le principe de raison suffisante, et d'argumenter sous leur égide. Les naturalistes ont perdu ce droit, en raison de leur doctrine même. Nul ne devrait plus qu'eux tenir pour suspects les prétendus axiomes; ils devraient refuser à l'intelligence toute puissance qui ne fût pas exclusivement pratique.

Que sont, en effet, l'intelligence et la raison humaines, si la thèse naturaliste est la vraie ? Des organes poussés par hasard comme des variations accidentelles et monstrueuses chez certains individus, organes qui se sont trouvés utiles pour eux et pour leur espèce, que la sélection naturelle a conservés et dont elle a favorisé automatiquement le développement. Ce sont des groupes d'aptitudes et d'habitudes utiles à l'individu et à la société, cristallisées en organes nerveux. Ce sont des résultantes de l'équilibration progressive qui développe dans chaque espèce vivante les organes physiques et les structures mentales que la nature de son milieu rend nécessaires à sa survie.

Quelle peut donc être la valeur de pareilles dispositions pour la spéculation théorique? Admettons qu'elles résument à merveille ce qui se passe sur notre coin de terre depuis quelques centaines de siècles, que si nous naissons aujourd'hui avec une prédisposition à croire que tout fait a une cause et que les mêmes causes produisent les mêmes effets, c'est que telles sont les lois les plus générales qui régissent depuis longtemps les phénomènes terrestres, qu'enfin il a fallu nous habituer à penser en conformité avec ces lois pour que l'humanité puisse durer comme elle l'a fait. De quel droit en

(1) Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, avant-propos.

concluons nous que, demain, ces lois continueront d'être vraies, qu'elles l'ont été toujours, qu'elles le sont ailleurs? Qu'est-ce qui nous prouve que dans Sirius ou dans Aldébaran tout se passe régulièrement comme sur notre terre ? Qui sait si, pour survivre dans un autre monde, nous n'aurions pas dû prendre des habitudes mentales différentes de celles que nous avons dû contracter? Est-ce une raison suffisante, parce que l'humanité n'a pu durer jusqu'ici qu'en acquérant le cerveau qu'elle a, pour qu'elle ne soit pas obligée un jour ou l'autre de périr ou de changer d'habitude mentale, c'est-à-dire de cerveau, parce que le milieu aura ses lois modifiées, ou n'obéira plus à aucune loi? Et, sans doute, nous ne croyons pas que la nature se modifie jamais d'une façon si profonde. Mais la force de notre croyance n'est dans le naturalisme que celle de notre habitude. Or l'habitude est-elle la mesure des choses? Le paysan qui vit en sécurité sur le flanc d'une montagne ne se représente même pas qu'il coure un danger. Pourtant, la montagne peut être un volcan qui demain l'écrasera sous des flots de lave et des monceaux de cendres. Quelle confiance avoir de même dans les prétendus axiomes de notre raison, s'ils ne font que traduire des habitudes invétérées? Ce ne sont plus que des préjugés, momentanément utiles peut-être, mais qui demain pourraient bien n'être plus que nuisibles ; ils nous apparaîtraient alors aussi fous qu'ils nous semblent aujourd'hui raisonnables (1).

Conclusion qui s'impose d'autant plus qu'on réfléchit davantage au caractère exclusivement pratique attribué par le naturalisme à l'intelligence et à la raison. L'intelligence n'existe, pour un naturaliste, que parce qu'elle est un des organes qui permettent à la vie humaine de durer et de s'entretenir. Elle est chez

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 51.

l'homme ce qu'est l'instinct chez l'animal, rien de plus. Pour parler le langage de Schopenhauer, elle est l'instrument, l'esclave naturel du vouloir vivre. La physiologie suffirait à le prouver aux yeux du naturaliste. Retirez les lobes cérébraux d'un animal ; éteignez ainsi en lui toute conscience. Ne continue-t-il pas à vivre si quelqu'un fait pour lui ce que son intelligence lui permettait de faire ? Et, d'autre part, l'origine de la raison et son développement s'expliquent-ils par autre chose que par les avantages qu'en ont retiré et les individus et l'espèce ? L'intelligence et la raison sont nées chez l'homme comme se sont développés chez le scarabée « les élytres protectrices (1) » et chez la femelle du mammifère l'organe de la sécrétion lactée. Comment, dès lors, avoir confiance en la valeur spéculative de la raison? Pour qu'une croyance soit utile à l'humanité, il n'est nullement nécessaire, quoi qu'en ait dit M. Balfour (2), qu'elle soit totalement ni même partiellement vraie. Il suffit qu'elle pousse l'individu à vouloir vivre, se reproduire et faire l'indispensable pour que lui-même et son espèce durent. Combien de croyances visiblement fausses ont eu pendant de longs siècles un succès explicable par leur utilité ? Par exemple, la foi en un fétiche, la croyance à l'enfer et au paradis ont habitué l'homme à faire, par crainte et par espoir, ce qu'il faut pour que la société subsiste. Elles ont donc été utiles. En sont-elles plus véritables? Qui sait, par conséquent, si les convictions profondes de notre raison, pour utiles qu'elles soient aujourd'hui et puissamment implantées en nous, ne sont pas des erreurs momentanément ou pour toujours utiles soit à nous, individus, soit à l'espèce dont nous faisons partie? Qu'un insecte formule l'instinct qui le fait vivre

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 218.

en principes spéculatifs et construise sur la foi de ses données un système du monde qui lui paraisse cohérent ; il aura peu de chances de rencontrer le vrai, quoiqu'il lui soit utile de croire ce qu'il croit. Si le naturalisme a raison, nous sommes cet insecte. Qu'est-ce qui nous assure donc de la valeur de notre raison et par conséquent de celle de notre croyance instinctive au déterminisme? Le naturalisme ne détruit-il pas par les conclusions qu'il comporte, la portée même des principes sur lesquels il repose?

En somme, aux yeux de ses ennemis, le naturalisme n'établit pas la vérité du déterminisme qu'il affirme ; il ne l'établira jamais. Car l'expérience n'est pas apte à en prouver l'existence. Le naturalisme prend son postulat initial et indémontrable pour sa conclusion naturelle. Il donne pour prouvé ce qu'il s'est contenté de proclamer. Nul système n'a moins que lui le droit de poser en axiomes les propositions qu'il affirme comme absolues. Le naturalisme n'est donc et ne sera jamais qu'une croyance (1).

***

Celui à qui le naturalisme répugne n'a, d'ailleurs, qu'à porter son attention sur la nature des matériaux à l'aide desquels celui-ci prétend interpréter et l'univers et la pensée ; il trouvera là un second ordre de raisons qui lui permettront comme les premières de révoquer à volonté ses conclusions en doute.

Un naturalisme, c'est toujours, — quelquefois d'ailleurs malgré les affirmations de son auteur, — un système de métaphysique générale. Le naturaliste a la

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 198. — Brunetière, *Discours de Combat*, t. I, p. 4.

prétention de nous faire savoir non pas peut-être pourquoi ce qui existe existe, ni ce qu'est l'être réel dans son essence propre, mais du moins comment d'un monde purement mécanique et privé de toute représentation, sont sorties toutes les formes et de la vie et de la pensée. Or il ne le peut pas sans tourner dans un cercle vicieux inévitable.

Le naturaliste ne peut, en effet, emprunter les éléments à l'aide desquels il construit son édifice philosophique qu'au seul monde de la représentation.

Il suppose l'existence d'un univers purement mécanique. Mais un tel univers ne saurait exister, s'il n'y a pas un espace réel où se produisent des transports d'éléments matériels, un temps réel pendant lequel ces mouvements se succèdent et dans lequel se font les adaptations des formes vivantes aux différents milieux de la nature. Quoi qu'il fasse, d'ailleurs, s'il veut mettre un sens sous les mots, le naturaliste sera obligé de se représenter les éléments de la matière soit sous la forme de parcelles étendues très petites, soit sous l'aspect de points de force immatériels dont l'idée lui sera fournie par la conscience qu'il a de lui-même et de sa volonté. Ce sont là les pièces indispensables d'un système qui réduit tous les phénomènes à des transports et à des combinaisons d'éléments primordiaux simples et dans lequel les différentes formes de l'être s'expliquent par le devenir et la sélection.

Or, où le philosophe naturaliste trouve-t-il toutes les notions dont il se sert : celles d'espace, de temps, de mouvement, de devenir, d'atome, de point de force? La réponse s'impose. Il ne les rencontre que dans sa représentation, dans sa conscience. C'est parce qu'il se représente un espace, un temps, et dans cet espace et ce temps des mouvements, c'est parce qu'il conçoit la possibilité de très petits fragments d'étendue doués de formes géométriques, c'est parce qu'il se

représente à lui-même sous l'aspect d'une force douée d'unité que le philosophe naturaliste est en mesure d'imaginer son système. Mais qui l'assure qu'il y ait dans la réalité rien de ce qu'il se représente ainsi? L'espace existe-t-il en dehors de la conscience que nous en avons? Le temps est-il autre chose qu'une perspective suivant laquelle nos états de conscience s'étalent en nous? Et si l'espace et le temps n'ont, par hasard, aucune réalité objective, comment supposer l'existence réelle d'une matière composée d'éléments étendus, celle du mouvement, celle d'une évolution et d'une adaptation au milieu? L'objet n'est plus ici qu'une sécrétion de la conscience. Tel qu'il apparaît d'abord à la pensée, il n'a aucune réalité métaphysique. Tel que la science et le naturalisme nous le représentent, il n'en a pas davantage. L'univers que la science conçoit n'est plus qu'une sorte de rêve logique et mathématique, agréable à notre esprit mais très éloigné du réel; la science est un schéma ingénieux d'une utilité pratique incontestable, mais d'une valeur théorique nulle. — Quelle gageure est-ce donc, s'il peut en être ainsi, de prétendre expliquer la genèse de la conscience à l'aide d'éléments qui pourraient bien n'avoir d'existence qu'en elle et de signification que pour elle! « Rien dans le monde, à commencer par l'espace et le temps, n'est concevable que par la conscience, et l'on voudrait faire sortir la conscience des formes mêmes qui en sont extraites et ne valent que comme des abstractions quand on les en sépare (1)! » « La matière est inconcevable si ce n'est sous les conditions de la pensée (2) ». Et l'on voudrait nous montrer la matière en train d'engendrer la pensée!

Thèse, d'autant plus défendable que nous ne pou-

(1) Renouvier, *Premier Essai de Critique générale*, t. III, p. 174.
(2) *Ibid.*

vons concevoir un espace réel, un temps réel, une matière réelle, sans que notre esprit se noie dans les plus cruelles contradictions. Faut-il, en effet, les supposer infinis? Alors, il faut admettre qu'il peut y avoir des sommes d'éléments dont le total ne compose pas un nombre fini, ce qui est contradictoire (1). Faut-il les supposer finis? Mais par quoi seront-ils limités? L'espace peut-il avoir des bornes si aucun espace ne l'entoure? Le temps, si aucun instant ne préexiste à sa naissance?(2) En vérité, l'espace et le temps ne semblent pas être des réalités, mais des perspectives sur les choses, des formes dans lesquelles nos états de conscience se moulent. Nous pourrions bien voir à travers eux comme la mouche voit à travers ses yeux à facettes. Et s'il n'y avait rien de réel dans la représentation que nous en avons, qu'y aurait-il de solide dans une philosophie scientifique dont la base est la supposition contestable et indémontrée de leur existence réelle?

En tous cas, il est et il sera toujours loisible au philosophe qui voudra prendre les choses de ce biais d'échapper aux plus fortes argumentations des naturalistes. Pour celui qui se placera sur ce terrain, tout système scientifique qui prétendra expliquer l'univers par de pures raisons mécaniques, se réduira immédiatement à un ensemble de *vues de l'esprit*. Un philosophe qui niera la réalité de l'espace, du temps et de ce qui s'y passe, pourra toujours déclarer, sans qu'on puisse lui prouver qu'il a tort, que prétendre expliquer l'intérieur par l'extérieur, le monde de la conscience par le monde des corps, c'est renverser l'ordre philosophique des choses. Il pourra toujours affirmer que le philosophe ne peut et ne doit faire qu'une seule chose: « Prendre l'entendement, la représentation comme une don-

(1) Renouvier, *Premier Essai de Critique générale* t. I.
(2) Secrétan, *la Civilisation et la Croyance*, p. 237.

née dont on peut sans doute étudier des formes et des degrés, mais non raconter la création et concevoir l'origine (1). » Quand on envisage la philosophie de ce point de vue, le naturalisme n'est plus rien. Ce n'est plus qu'une jonglerie de mots et de symboles agencés d'une façon plus ou moins logique, un jeu divertissant et utile seulement parce qu'il fournit des moyens de classer et de prévoir les apparences, un document instructif enfin, parce qu'il révèle au philosophe la nature mentale de ceux qu'il séduit. Quant à sa valeur comme expression de la réalité, elle est nulle. Le naturalisme vit de l'idée d'une adaptation des choses à leur milieu au cours du temps. Or, en dehors de la représentation il n'y a ni milieu, ni temps, ni choses.

*
* *

Ce n'est pas tout; la réflexion sur les méthodes de la science fournit aux ennemis du naturalisme de nouvelles raisons pour rejeter ses conclusions à volonté.

Rien ne prouve, en effet, quand on considère *a priori* la nature des conclusions de la science, que celle-ci soit en droit de prendre ce qui lui semble intelligible et évident pour l'expression adéquate de ce qui existe.

Nous contractons, dès l'enfance, l'habitude d'identifier l'être avec la vérité; nous disons de ce qui nous paraît véritable et démontré : « il est ». Nous entendons par là : « il est conforme au réel ». Mais un tel jugement n'est-il pas un préjugé ?

Supposons une abeille qui pense. Elle aperçoit le monde à travers ses sens qui ne sont pas les mêmes

(1) Renouvier, *Premier Essai de Critique générale*, t. II, p. 56.
(2) Cf. Payot, *de la Croyance*, p. 65-82. 2ᵉ éd., Paris, F. Alcan.

que les nôtres et qui le déforment inévitablement. Antennes, yeux innombrables; sous quel aspect les choses peuvent-elles se montrer à un être qui sent par des organes si différents de ceux que nous connaissons? Elle a d'ailleurs un système nerveux où figurent plusieurs gros ganglions analogues à un cerveau. Nul doute que les lois suivant lesquelles un être comme celui-là pense ne soient sensiblement différentes de celles suivant lesquelles nous pensons. Il doit donc y avoir pour l'abeille des évidences irraisonnées, mais différentes de celles que nous admettons, comme il y en a pour nous. De telles évidences sont-elles, en effet, autre chose que la traduction en termes de langage d'une structure mentale et cérébrale déterminée ? Qu'est-ce donc qui paraîtra vrai à notre abeille ? Ce qui lui semblera intelligible et établi, étant donné, d'une part, les matériaux que lui fournissent ses sens, d'autre part, la structure de son système nerveux. Mais il se peut fort bien qu'il n'y ait aucune commune mesure entre ce qui lui paraîtra ainsi véritable et la réalité. Ce qui est axiome pour un cerveau d'abeille n'est pas nécessairement loi de l'être. Les apparences que des sens d'abeille fournissent à une réflexion d'abeille ne sont pas nécessairement d'accord avec la réalité.

Or quelle différence y a-t-il, à ce point de vue, entre un homme et une abeille? Nous aussi nous apercevons le monde à travers des sens qui peuvent et doivent être déformateurs : car ils se contredisent. Nous aussi nous avons un système nerveux d'une structure définie. Il en résulte que nos axiomes peuvent bien n'en être que pour nous, que nos sens ne nous représentent peut-être qu'une fantasmagorie, et que, par conséquent, si intelligible, si cohérent, si incontestable que nous paraisse un système, rien ne prouve qu'il ne soit pas simplement ce qui paraît véritable à notre esprit étant

donné sa structure, et non pas l'image de la réalité. L'être peut fort bien être une chose, et ce que nous appelons la vérité, c'est-à-dire l'*intelligible*, peut fort bien en être une autre. Rien n'établit *a priori* qu'il y ait une harmonie certaine entre ce qui satisfait notre pensée et ce qui existe. En tous cas, il semble bien qu'on pourra toujours, en invoquant cette idée, révoquer en doute l'existence d'une pareille harmonie, et, par conséquent, tenir pour suspecte la valeur de tout système de métaphysique. Voilà, une fois de plus, le système naturaliste compromis.

Mais, objectera-t-on, n'y a-t-il pas dans un examen attentif des méthodes scientifiques de quoi rassurer l'esprit troublé par un pareil doute? Au contraire, pourrait-on dire. Une idée s'en dégage, celle-ci : on ne pourra jamais établir d'une façon péremptoire ni qu'il y ait un abîme entre l'intelligible et le réel, ni qu'ils se confondent.

L'esprit humain a deux moyens de se prouver à lui-même la vérité d'une proposition. L'un consiste à confronter cette proposition avec l'expérience. L'autre à démontrer *a priori* qu'elle ne peut pas être rejetée sans qu'il faille renoncer soit à des croyances antérieurement fondées sur l'expérience, soit à des certitudes axiomatiques qui s'imposent à la raison. Or, ni l'un ni l'autre de ces procédés ne saurait autoriser l'esprit à affirmer que lorsqu'il a conçu une idée qui le satisfait, il a découvert une partie du réel.

Donner une proposition particulière comme prouvée par l'expérience, c'est simplement affirmer que nos sens ont aperçu ce qu'elle traduit. Mais nos sens nous montrent-ils ce qui est ou seulement ce qui nous apparaît? Nous ne pouvons fonder sur eux ni un jugement d'existence; car nous rêvons quelquefois, et nous ne pouvons assurer que nous ne rêvions pas toujours; ni

un jugement d'attribution ou de relation ayant une valeur métaphysique; car tout tend à prouver que nos sens sont déformateurs : la physique est forcée de l'admettre : les contradictions de leurs données le rendent probable; enfin la physiologie prouve qu'ils ne sont pas des canaux par où les qualités des choses s'écouleraient jusqu'à nous telles qu'elles sont, mais des agents transformateurs qui reçoivent la force sous une forme et la restituent sous une autre.

Avoir vérifié une proposition générale par l'expérience, cela n'autorise donc pas davantage à lui attribuer une valeur de *réalité*. Tout ce que peuvent ici l'observation et l'expérimentation combinées se réduit en effet à deux choses : établir que la proposition en question n'est pas arbitraire, qu'elle repose sur un ou plusieurs faits constatés : établir qu'actuellement elle n'est pas contredite : c'est-à-dire qu'aucun phénomène connu ne parle contre elle. Y a-t-il donc là de quoi autoriser l'esprit à prétendre que cette proposition soit une loi du réel? Il n'y a pas même de quoi démontrer à la rigueur qu'elle ait la généralité qu'elle s'attribue.

Nous le disions tout à l'heure. L'expérimentation est impuissante à établir d'une façon irréfutable la vérité d'une loi. Nous n'avons jamais épuisé toutes les expériences possibles. Nous n'en avons même jamais fait dans chaque cas qu'un très petit nombre. Il y a donc du postulat et de l'arbitraire dans chaque loi que nous formulons. En le faisant, nous traduisons peut-être plus encore la nature de notre esprit et de nos préjugés que celle du monde. Les conclusions de la science sont donc déjà partiellement des postulats quand elles se limitent aux *seules apparences*.

Que sont-elles, dès lors, quand elles ont la prétention de traduire *le réel?* Non seulement l'observation et l'expérimentation n'établissent pas rigoureusement l'existence des lois, mais encore elles ne portent que

sur les états de conscience, les phénomènes. Ce qu'elles disent c'est que les représentations de l'esprit se suivent en séries qui semblent régulières. De quel droit en concluons-nous que les objets réels et indépendants de notre esprit en font autant? Sans doute, il est possible que la succession des états de conscience corresponde à celle des réalités. Mais le contraire est également possible. Pourquoi les apparences ne seraient-elles pas soumises à des lois pendant que les réalités ne le seraient pas, ou même sans qu'il y eût aucune réalité? L'expérimentation n'a rien en elle-même qui permette d'établir la fausseté d'une pareille supposition.

La méthode expérimentale est donc de telle nature que ses procédés ne démontrent pas à propos des lois qu'elle nous fait connaître qu'elles soient celles non pas des apparences, mais de la réalité.

L'étude de la méthode démonstrative et *a priori* n'est pas plus rassurante à cet égard.

Nous pouvons démontrer une proposition *a priori*, en établissant soit que, pour pouvoir la rejeter, nous devrions rejeter également une autre proposition déjà établie par l'expérience, soit que, pour pouvoir n'y pas croire, nous serions forcés de révoquer en doute un des axiomes que nous tenons pour nécessaires. Or, ni dans l'un, ni dans l'autre cas, la démonstration que nous aurons faite ne nous autorisera à affirmer que notre conclusion ait sans aucun doute une valeur comme expression du réel.

L'expérience n'établit pas la portée métaphysique des conclusions qu'elle comporte. Si donc une proposition n'est démontrée aux yeux de l'esprit que parce qu'elle se déduit d'une proposition fondée sur l'expérience, cette proposition ne saurait être considérée plus que celle dont elle se déduit, comme une traduction du réel.

Quant aux démonstrations entièrement *a priori*, la

valeur métaphysique de leurs conclusions n'est pas moins contestable. Sans doute, il y a des axiomes dont notre esprit, quelque effort qu'il fasse, ne parvient pas à douter. Mais rien ne démontre pour cela qu'ils expriment quoi que ce soit du réel. Nous ne pouvons ébranler la confiance que nous avons en eux. C'est peut-être seulement parce qu'ils correspondent à la structure spéciale de notre mentalité ou de notre cerveau. Il est certains mouvements que nos membres ne peuvent pas faire. Il est certaines pensées que notre cerveau est impuissant à former et nous ne pouvons pas plus penser sans notre cerveau que nous ne pouvons digérer sans notre estomac, ni voir sans nos yeux. Mais qu'est-ce qui prouve que ce que nous ne pouvons ni penser ni admettre soit ou ne soit pas le réel? L'esprit humain est peut-être fait de telle sorte qu'il ne puisse pas se représenter l'être tel qu'il est. Si, par hasard, il en est ainsi, ce qui me paraît nécessaire ne peut manquer d'être différent de la réalité. Ne faudrait-il pas que je ne fusse plus moi pour pouvoir connaître alors ce qui existe?

Si démontrée *a posteriori* ou *a priori* qu'une proposition paraisse être, nous ne pourrons donc rien répondre à celui qui nous dira : elle traduit peut-être ce que vous êtes ; elle ne traduit pas ce qui est.

Qu'en résulte-il? Que celui qui voudra douter d'une doctrine trouvera toujours dans la critique de l'intelligible et dans l'examen de ses rapports avec l'être, toutes les raisons qu'il lui faudra pour plaider sa cause avantageusement. Quels que soient le sujet sur lequel il a réfléchi, les preuves qu'il a accumulées, la conviction qu'il éprouve, un homme sincère ne peut manquer, à la fin de sa recherche, de reconnaître qu'il ne peut défendre d'une façon irréfutable les conclusions auxquelles il est arrivé ; il doit avouer qu'il en ignore la

véritable portée. Les vérifications et les démonstrations ne nous donnent, en effet, qu'un seul droit : celui d'affirmer que la conception à laquelle nous nous arrêtons ne soulève pas actuellement d'objections de fait ni de raison, qu'elle est entièrement intelligible et cohérente, que nous n'y trouvons plus rien à redire. Elles nous autorisent donc à déclarer que : « tout se passe comme si l'hypothèse que nous proposons était l'expression exacte de la réalité » ou encore que « nous ne pouvons penser, étant donné la structure de notre esprit, sans la croire véritable ». Elles nous permettent de dire : il est *possible* que la réalité soit telle ou telle, et si la réalité est ce que nous la croyons, elle est *intelligible* pour notre esprit. Mais tirer des conclusions plus étendues des résultats des sciences, c'est postuler.

Notre esprit sait-il si les expériences qu'il a faites sont complètes ? si elles lui expriment autre chose que l'ordre de succession d'apparences sans rapport avec l'être ? si, à supposer modifiées les lois suivant lesquelles il pense, ce qui lui paraît exact et décisif le lui semblerait encore ? enfin et surtout, si le monde réel est fait de telle sorte qu'il doive être semblable à ce qui nous paraît intelligible et même incontestable ? Et sans doute il peut y avoir identité entre l'intelligible et le réel, le vrai et l'être, la pensée et ce qui existe. Mais rien n'établit absolument ni la divergence de la vérité et de la réalité, ni leur identité ; rien ne la démontrera jamais.

Comment sortir, en effet, de l'impasse dans laquelle la critique accule ici la raison humaine ? Comment démontrer que l'intelligible est semblable à l'être ou en est différent ? *A posteriori ?* Il faudrait alors comparer l'un à l'autre, ce qui supposerait qu'on connaîtrait déjà l'intelligible comme intelligible, et le réel comme réel. Or la question est précisément de savoir si l'on peut connaître celui-ci. *A priori ?* Par quel moyen ?

Que prouver pour établir l'harmonie de la raison et de la réalité? Et surtout comment prouver ce qu'il faudrait démontrer alors, autrement que par le moyen de cette raison même dont la valeur métaphysique est précisément en question ? Le temps n'est plus où Descartes croyait pouvoir établir la valeur absolue de la raison humaine en démontrant l'existence d'un Dieu qui n'ait « pas pu vouloir nous tromper ». Le cercle vicieux de sa démonstration apparaît trop nettement à tous les esprits critiques.

Celui qui voudra nier la valeur métaphysique de ce qui nous semble prouvé sera donc finalement toujours dans une position d'une solidité à toute épreuve. Il peut y avoir de l'être en dehors du phénomène. Il peut n'y en avoir aucunement. Nous n'en pouvons rien savoir. Or, s'il y a de l'être indépendant de l'être pensé, il est possible que ce que nous appelons la vérité en exprime la nature, il est possible qu'il ne l'exprime pas. Nous n'en savons rien. Nous n'en saurons jamais rien. Tout système de métaphysique, donc aussi tout système naturaliste pourra, par conséquent, de ce nouveau point de vue, toujours être contesté. La science peut concevoir une nature mécanique en tout comparable à une locomotive. Celui qui ne voudra pas de son hypothèse trouvera toujours dans la distinction de l'intelligible et du réel une ressource qui lui permettra en tout état de cause de la rejeter à l'aide d'arguments au moins spécieux. « Si la dispute cessait, écrit Renouvier, la pensée philosophique se trouvant satisfaite et d'accord avec elle-même, on pourrait encore dire et on s'est dit, en effet : l'intelligence est une sorte de milieu humain, inévitable, infranchissable, un fait auquel nulle liberté n'échappe ; mais la raison ne saurait prouver par la raison que la raison est juste. Nous avons nos apparences ; les choses ont leur réalité. Qui nous assure de l'harmonie des unes avec les autres ? L'appa-

rence? Tout son fait est de paraître. La chose? Elle n'est saisissable pour nous que dans l'apparence. Nul moyen de voir quand nous voyons que nous voyons bien. Mais l'image est la même, commune à tous, la raison invariable? Soit. Nous tenons peut-être la communauté et l'invariabilité du faux, et c'est cela que nous appelons le vrai (1). » Celui qui aura compris ces pensées, aura toujours une arme invincible pour se défendre lui-même et pour défendre les autres contre toute doctrine qui déplaira à son cœur, cette doctrine parût-elle parfaitement intelligible et cohérente à son esprit. Ne pourra-t-il pas toujours dire d'elle : « C'est une superstition intellectualiste ? »

***

Nous n'avons pas fini. Même si nous attribuons une valeur métaphysique aux idées qui paraissent intelligibles et établies à notre esprit, même si nous supposons qu'une doctrine comme le naturalisme n'est en contradiction avec aucun fait d'expérience et se présente avec une cohérence parfaite, il restera encore, aux yeux de certains des ennemis du naturalisme, des raisons suffisantes pour douter de ses conclusions, et s'en dégager à volonté.

Comment savoir, en effet, même alors, si une hypothèse différente ne pourrait pas être conçue, soit plus compliquée, soit plus simple, mais également intelligible? Ce qui rendrait le naturalisme séduisant, dans la supposition où nous nous plaçons, c'est qu'il apparaîtrait fondé sur les faits et qu'aucun phénomène ne serait en contradiction avec lui. Mais pourquoi n'y aurait-il pas un autre système d'idées possible qui serait aussi bien établi et qui présenterait les mêmes

(1) Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*, t. III, p. 75.

caractères? Nous croyons que la terre tourne autour du soleil parce qu'en nous plaçant dans cette supposition, nous pouvons rendre compte des mouvements apparents des astres et prévoir les éclipses. Mais ce n'est pas là une démonstration rigoureuse. Car supposons que nous puissions, en partant d'une autre hypothèse, rendre également bien compte de ces mouvements et prévoir également bien les phénomènes célestes, qu'est-ce qui nous prouverait que cette seconde hypothèse ne serait pas la vraie? Entre deux systèmes d'idées également intelligibles, également assis sur l'expérience, également d'accord avec tous les faits constatés, il serait impossible de choisir. Entre les deux, l'esprit humain devrait logiquement rester hésitant et perplexe comme l'âne de Buridan entre ses deux bottes de foin.

En fait cependant, il est très probable qu'il choisirait et qu'il proclamerait vraie l'hypothèse qu'il dirait la plus simple. Mais de quel droit le ferait il? Une hypothèse est simple à nos yeux, parce qu'elle nous *paraît* simple, et nous la comprenons avec facilité. Mais ce qui est simple pour notre esprit, étant donné sa structure et ses lois, est-il vraiment simple d'une façon absolue? Et puis, à supposer que le simple pour nous soit en effet le simple, qu'est-ce qui prouve que la réalité soit simple? Copernic s'est trompé jadis pour l'avoir pensé : il considérait le mouvement circulaire comme le plus simple de tous; il avait cru pouvoir en conclure que ce devait être celui des planètes. Le philosophe qui prétend tenir la réalité parce qu'il possède une représentation simple du monde ne commet-il pas une naïveté du même genre que celle de Copernic? Et sans doute, c'est une exagération d'écrire comme le fait Balfour (1). « Ce principe : je ne crois pas parce que c'est simple, se recommande à moi à

(1) *Op. cit.*, p. 218.

titre d'axiome. » Mais c'est se tenir dans les strictes limites de la logique que de dire : « Ce que notre esprit trouve simple n'a pas plus de chances d'être le réel que ce qu'il juge compliqué. »

Quel criterium resterait-il donc pour discerner, de deux hypothèses également intelligibles et fondées sur tous les faits connus, laquelle correspondrait au réel ? Evidemment aucun. Or, pouvons-nous jamais être sûrs qu'une hypothèse différente de celle qui nous semble momentanément satisfaisante ne pourra pas être conçue un jour et n'apparaîtra pas aussi parfaite que la nôtre ? L'imagination est inépuisable. On aura donc toujours le droit de faire au naturalisme la critique suivante : « A te supposer intelligible et indiscutable en apparence, il n'est pas impossible qu'une autre doctrine se fasse jour, aussi intelligible et aussi indiscutable que toi. » Le naturalisme aura donc beau paraître tout à fait cohérent et fondé sur l'expérience, ce sera oujours une affirmation arbitraire de dire que lui seul l'est et le peut être. Il ne s'imposera donc, une dernière fois, qu'à ceux qui voudront bien s'en laisser imposer par lui.

VI

Voilà les principales raisons que, dans leur colère morale, les ennemis du naturalisme ont trouvées pour s'autoriser eux-mêmes à satisfaire leur cœur en lui refusant leur adhésion. Le naturalisme se donne comme la conclusion de la science et il n'a rien de scientifique. L'esprit de la science est l'esprit de doute et de prudence. L'esprit du naturalisme est l'esprit d'affirmation et de témérité. La science suspend son jugement quand elle ignore ; le naturalisme passe outre et affirme. — Du reste, quand le naturalisme ne rencontrerait pas d'objection scientifique, sa valeur métaphysique res-

terait contestable. La thèse déterministe n'est pas établie par l'expérience et ne peut pas l'être. Les matériaux qu'emploie le naturalisme pour expliquer la représentation sont empruntés à cette représentation même qu'il s'agit d'expliquer et pourraient bien ne pas exister hors d'elle. L'intelligible et l'indiscutable peuvent fort bien ne pas être le réel. Enfin, toute hypothèse cohérente peut être contestée au nom de ce principe qu'une autre hypothèse également cohérente est toujours possible et rendrait également bien compte des faits qu'il s'agit d'expliquer.

Cela revient à dire : le naturalisme n'est scientifiquement ni établi, ni possible à établir. C'est et ce ne sera jamais qu'un groupe de postulats. Et ses critiques concluent : le naturalisme a beau se donner pour un fruit de la science, c'est une religion, une superstition néfaste (1).

C'est une religion. Le naturaliste a un credo. Il *croit* à la réalité de l'intelligible. Il *croit* au déterminisme. Il *croit* que la science comblera ses lacunes. Et il croit tout cela d'une façon toute sentimentale, sans pouvoir en donner aucune preuve solide. Sa philosophie est pleine de « présuppositions (2) » dont il déduit très inconsciemment toute une série de conséquences dont la valeur est mesurée par celle des principes sur lesquels elles reposent. C'est un clairvoyant qui s'aveugle pour ne pas apercevoir qu'il admet comme véritables une foule de propositions qu'il ne démontre en aucune façon. Bref, c'est un homme qui blâme hautement ceux qui croient à la morale ou à la religion parce qu'ils croient sans raison et s'abandonnent à des certitudes morales comme si c'étaient des certitudes logiques, mais qui a lui-même « la foi du charbonnier » quand

(1) Brunetière, *Discours de Combat*, t, I, p. 4.
(2) Balfour, *op. cit.*, p. 73.

il s'agit de ses préjugés. Toute religion est peut-être un fétichisme. La religion de la science en est un comme toutes les autres. Le naturalisme, c'est « la nouvelle idole ». C'est une « superstition de la matière ».

Mais la religion naturaliste a sur les autres un grave désavantage : elle est décourageante et écœurante. La plus naïve des idolâtries vaut mieux qu'elle pour la pratique. Celui qui croit qu'il a quelque chose d'important à faire dans la vie, fût-ce d'encenser chaque jour un morceau de bois dans lequel il a mis ses espérances, celui-là trouve dans sa croyance la force de vouloir vivre. Il a le sentiment de sa liberté : celui de sa responsabilité. Il a l'impression qu'il joue un rôle dans le monde, que ses efforts ne sont pas stériles, que ses espoirs ne sont pas vains. Il est peut-être théoriquement absurde ; mais pratiquement, il est raisonnable puisque sa foi le soutient. Le sentiment amer du devoir à accomplir, ce devoir fût-il ridicule, est suffisamment compensé par la joie du devoir accompli pour lui rendre la vie possible et même enviable. Mais comment celui qui croit que la nécessité pèse sur lui, inéluctable, qu'il n'est rien de plus que l'entrecroisement de toutes les forces de l'univers agissant par l'intermédiaire de sa conscience sur ses bras et sur ses jambes, que le sentiment qu'il a de ses devoirs, de sa liberté et de sa responsabilité n'est qu'illusion, que tout ce qui se fait dans l'humanité, que tout ce qu'il fait lui-même pour lui et pour elle n'aboutira qu'au néant, comment celui-là trouvera-t-il la force de vouloir vivre, comment se pardonnera-t-il de reproduire la vie? Obligation, responsabilité, espérance, dignité humaine, progrès, autant de vains mots pour lui. Derrière lui, une effroyable machine dont il est un organe et qui le pousse. Autour de lui, des vivants qui s'entre dévorent, de sorte que le bien de l'un suppose toujours le mal de l'autre. Devant lui, le néant, à bref délai pour lui, dans

un temps rapproché pour l'humanité tout entière. Où le naturaliste qui le sera non pas seulement des lèvres mais du cœur, puisera-t-il donc la confiance qui attache l'homme à la vie et le fait travailler et pour lui et pour son espèce ?

Le naturalisme prête le flanc et le prêtera toujours à de multiples objections irréfutables. C'est une doctrine malsaine dont l'humanité risque de mourir, si elle se répand. « Il ne pourvoit pas aux besoins de l'humanité et ne satisfait pas sa raison (1). » Ce n'est pas un système « consistant » et, le fût-il, la consistance n'est pas « une nécessité de la vie intellectuelle devant être achetée, si besoin est, à des prix exorbitants (2) ». Refusons-lui donc notre adhésion. Cela dépend de nous et de nous seuls. Toute croyance suppose « un parti pris de croire (3) ». En tous cas, toute doctrine qui prête à la critique ne comptera pour ses adeptes que ceux qui voudront bien l'être. Détournons donc notre attention des raisons que le naturalisme invoque en sa faveur. Fixons-la systématiquement sur celles qui nous permettront en toutes circonstances d'éviter ses conclusions. Il n'en faudra pas davantage pour nous sauver de l'immorale religion qu'il est.

Ainsi concluent en chœur les spiritualistes, les idéalistes, les néo-criticistes et les traditionalistes contemporains.

(1) Balfour, *op. cit.*, p. 104.

(2) *Ibid.* p. 135.

(3) Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, p. 146. — Cf. Lequier, dans Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*.

CHAPITRE II

LE MORALISME ET LE TRADITIONALISME

I

Si, pour l'une ou pour l'autre des raisons que nous venons de dire, un philosophe se refuse à suivre la méthode que le naturalisme préconise et à adopter ses conclusions, un problème se dresse immédiatement devant lui : que convient-il de mettre à la place ?

Le naturalisme a une idée nette. Il accepte comme des données les résultats des sciences positives. Il les généralise et les agence en système ; en attendant que la science comble ses lacunes, il devine et devance ses découvertes futures.

Ses ennemis sont d'accord pour déclarer qu'il faut suivre une autre voie. Mais ils ne le sont pas pour indiquer laquelle.

Parmi les adversaires du naturalisme, il en est qui ont confiance en leur réflexion spéculative. Ceux-là ne rejettent ses conclusions que parce qu'ils voient en lui un produit infidèle de la raison théorique. A un système qui se réclame de son intelligibilité et de sa cohérence et qui n'est, d'après eux, ni assez intelligible, ni assez cohérent, ils en opposent simplement un autre du même genre, mais qu'ils estiment plus parfait. La métaphysique naturaliste est une fausse science du

réel. Il faut donc, disent-ils, lui substituer une vraie science du réel. Cette science est possible. Elle existera du moment que nous aurons trouvé une théorie des choses entièrement intelligible et « transparente » pour l'esprit. Descartes avait raison. L'évident, c'est l'être même. La philosophie doit donc continuer à chercher ce que cherchait le naturalisme : une théorie des choses qui satisfasse l'intelligence. Seulement, elle ne doit plus se contenter pour cela de généraliser les résultats des sciences positives. C'est par un autre procédé qu'elle trouvera l'expression dernière de la réalité. — Telle est l'idée des dualistes, des subjectivistes et des idéalistes contemporains.

Idée fâcheuse aux yeux des plus hardis de ceux qui s'éloignent du naturalisme. Essayer de satisfaire les besoins philosophiques de l'âme humaine sans s'appuyer directement sur les sciences positives et s'imaginer qu'en présentant aux esprits une théorie plus ou moins idéaliste, on les forcera à reconnaître qu'ils sont en face de la réalité, c'est se faire de singulières illusions.

D'abord, est-il vraiment possible de construire un système plus cohérent et plus séduisant pour l'esprit que ne l'est le naturalisme ? On peut se le demander. Si l'on en croit Secrétan (1), il n'est pas un système qui ne laisse à désirer, qui ne néglige certains faits, qui n'introduise des postulats arbitraires. Et, en effet, tout dualisme se heurte aux difficultés insolubles de l'union de l'âme et du corps ; tout subjectivisme monadiste est forcé d'expliquer d'où vient l'action mystérieuse par laquelle chaque sujet tire de son propre fond et se représente précisément ce qu'il se représente ; tout idéalisme se perd dans le labyrinthe sans issue des questions relatives au rapport des idées et de la

(1) *Le Principe de la Morale*, p. 257.

conscience. Dès que la métaphysique sort du naturalisme elle devient obscure. On peut se demander si elle est pour cela jamais plus cohérente.

Mais ceci n'est que secondaire ; voici qui est plus grave. Une métaphysique spéculative, quelle qu'elle soit, sera toujours aussi impuissante à convaincre ceux qui ne voudront pas d'elle que l'est et le sera à jamais, comme nous venons de le montrer, une métaphysique naturaliste. La flèche à l'aide de laquelle celui qui veut se débarrasser du naturalisme peut toujours le tuer aux yeux de sa raison est aussi sûre contre un dualisme, un subjectivisme ou un idéalisme que contre lui. Tout métaphysicien, du moment qu'il donne sa doctrine pour une science du réel, s'adresse, en effet, à la raison spéculative : « Voilà, lui dit-il, un système d'idées qui s'accorde avec tes principes ; avec son aide, je puis rendre compte de tous les faits observés ; sans lui, je ne puis les interpréter. » Puis, il invite la raison à conclure : « Ce système est donc l'expression du réel. L'absolu est dévoilé. » Mais, si le système me déplaît, quelque puissantes qu'en soient les preuves, elles ne me convaincront pas. Je répondrai et je pourrai en toute circonstance répondre à son auteur : « Vous me dites que votre système est la traduction du réel ; cela signifie qu'il satisfait votre esprit ; peut-être satisfait-il aussi le mien. Mais, qu'est-ce qui me prouve que ce qui séduit et mon esprit et le vôtre soit pour cela l'expression de la réalité métaphysique ? » Après quoi, je serai en règle avec ma raison ; je n'aurai plus qu'à hausser les épaules et à passer.

Si un philosophe rejette les idées naturalistes et s'il veut faire autre chose que de construire un joujou fragile en face d'un autre joujou fragile, un château de cartes devant un château de cartes, il faut donc qu'il renonce à « opposer système à système ». Compter sur la raison spéculative pour découvrir et imposer comme

une vérité incontestable un système qui ne soit pas le naturalisme, c'est une grande naïveté. Ou la philosophie ne sera rien qu'une construction en l'air sur laquelle il suffira de souffler pour qu'elle s'écroule, ou il faut qu'elle cesse de se donner pour une science du réel, il faut qu'elle se propose un but nouveau et une méthode inédite.

C'est un tel but et une telle méthode que les plus audacieux parmi les adversaires du naturalisme ont cherchés et ont cru trouver.

Nous ne pouvons pas, disent-ils, avoir la prétention de savoir jamais, de science certaine, quelle est l'origine de l'homme, quelle sera sa destinée, quel est son devoir dans la vie. Une science proprement dite, portant sur de pareils sujets, est au-dessus des forces de notre esprit. L'établir d'une manière irréfutable sur l'expérience et le raisonnement, c'est une tâche qui nous dépasse et nous dépassera toujours. Cela est entendu.

Mais si nous ne pouvons rien *savoir* sur ces questions, nous pouvons du moins *croire* quelque chose à leur propos. La croyance, la conviction, la foi ne sont pas la science, la certitude, la démonstration. Elles restent possibles et légitimes, là même, là surtout où la connaissance proprement dite perd ses droits.

Mieux encore : que nous croyions quelque chose sur le sens de la vie, ou que nous ne croyions rien, nous sommes obligés de *prendre parti* dans notre conduite comme si nous avions des idées arrêtées à son sujet. Le moyen de vivre et d'agir sans avoir adopté explicitement ou tacitement une règle d'action ? La vie exige, de notre part, un acte d'adhésion, issu soit du cœur et de la croyance, soit de la volonté délibérée et du calcul, par lequel nous nous attacherons sinon à une doctrine métaphysique, du moins à une doctrine morale qui sera, pour notre intelligence, exprimée ou tacite.

En faut-il plus pour que la philosophie comprenne que, quand elle a renoncé à vouloir être une science, il lui reste encore un objet qui intéresse grandement la vie?

Puisque l'homme est forcé de se faire une *croyance* sur le sens de la vie, ou tout au moins d'adopter un *parti de conduite* comme s'il en avait une, la philosophie peut se proposer de l'aider à se décider sur l'un et l'autre point. Pour cela, elle aura à lui faire comprendre quelles sont les attitudes de pensée et d'action qui, seules, sont possibles pour lui : à lui démontrer l'impossibilité de choisir entre elles par un autre procédé que par un coup de volonté : à établir quelles sont celles qui correspondent le mieux à ses besoins : à l'inviter à *prendre parti* à *choisir*, à *opter*, à *parier* en connaissance de cause dans un certain sens : enfin à lui fournir une argumentation logique irréprochable, à l'aide de laquelle, une fois son parti de croyance ou de conduite adopté, il sera en état, en toute circonstance, de rester inébranlable dans sa détermination volontaire, de défendre son attitude contre les raisonnements des autres hommes, et contre ceux que lui-même pourrait être tenté de faire, et qui auraient des chances de le troubler. N'y a-t-il donc pas là pour la philosophie un but positif, prochain, et bien différent de celui que les philosophes ont presque tous poursuivi?

L'homme a deux besoins primordiaux. Celui de connaître. Celui de vivre (1).

Les philosophes, jusqu'ici, se sont surtout préoccupés de satisfaire le besoin que les hommes ont de connaître. Ils ont voulu présenter à l'esprit humain un système des choses, transparent pour lui, fondé sur les faits, n'allant contre aucune expérience, évitant tout postulat, cohérent et intelligible, bref, solidement char-

(1) Cf. J. de Gaultier, *De Kant à Nietzsche.*

penté. Ils se sont toujours bercés de l'espoir qu'ils satisferaient par ce moyen un jour ou l'autre la pensée humaine. L'histoire des systèmes est celle des hypothèses que leurs auteurs ont considérées ainsi successivement comme intelligibles et certaines, et qui ont cessé de l'être les unes après les autres pour leurs disciples. Illusion formidable aux yeux de nos philosophes et désormais évidente. Le scepticisme et le criticisme l'ont montré. Une philosophie théorique ne saurait jamais satisfaire entièrement la réflexion humaine. A mesure que l'esprit critique s'aiguise davantage, il demande plus impérieusement aux principes du raisonnement la preuve de leur valeur et par rapport aux apparences, et par rapport au réel. A mesure aussi il constate plus nettement que nul ne peut fournir ni l'une ni l'autre de ces deux preuves. L'homme peut et pourra toujours refuser son adhésion à tout système. Nous avons et nous aurons toujours des raisons suffisantes de révoquer en doute ce que nous voudrons contester. Il n'est peut-être pas absolument vrai de dire « qui veut croire croira » (1). Mais il est certain que « qui veut ne pas croire ne croira pas ». A quoi bon, dès lors, persister à vouloir imposer par le seul raisonnement un système d'idées à la connaissance? Un tel système n'aura de valeur que pour celui qui consentira à lui en reconnaître une.

Il nous faut donc essayer de faire tout le contraire de ce que les philosophes ont tenté jusqu'ici. Il faut nous efforcer de découvrir une philosophie qui se recommande par son harmonie avec nos *besoins vitaux*. Et évidemment une philosophie de ce genre devra être croyable, ce qui suppose qu'elle sera cohérente au moins jusqu'à un certain point. Elle devra tenir compte de nos besoins intellectuels dans la mesure où ce sera

(1) Renouvier, *Deuxième Essai de Critique génerale*.

nécessaire pour qu'elle puisse être estimée vraie et avoir son action pratique. Mais elle ne devra pas se donner comme l'expression incontestable de la réalité. Elle devra se rappeler que quiconque voudra se détacher d'elle pour des raisons théoriques le pourra toujours quand il décidera de le faire. Elle devra donc se proposer avant toute chose de retirer aux hommes le désir et la volonté de douter d'elle. Elle devra compter pour s'imposer non pas sur son intelligibilité, mais sur son caractère *bienfaisant*. Au point de vue spéculatif, elle devra donc plaider sa cause en prouvant simplement qu'il n'est pas plus difficile de l'admettre que d'adopter la croyance inverse, que, si elle ne s'impose pas plus à l'esprit que les hypothèses opposées, elle n'est pas plus absurde qu'elles, bref, qu'elle n'est pas plus *inacceptable* que les autres. Puis, elle devra mettre en lumière son utilité pratique, son accord avec les besoins du cœur humain, son aptitude à soutenir l'homme dans la vie, à lui conserver les espérances dont il a besoin. Elle devra chercher à toucher les cœurs, à séduire les volontés, à provoquer le plus grand nombre possible d'adhésions libres et réfléchies.

Voilà, pour la philosophie, libérée de la chimère de la métaphysique scientifique, un but qui semble légitime et une méthode qui paraît acceptable. — En tous cas, lui proposer le programme que nous venons de définir, telle a été au dix-neuvième siècle l'œuvre de deux écoles à la fois très semblables par leurs procédés de réflexion et très différentes par leurs conclusions : celle du moralisme criticiste, celle du traditionalisme. L'une se rattache au protestantisme. L'autre au catholicisme. Toutes deux ont un souci prédominant : celui de la pratique, c'est-à-dire de la morale, de l'action, et, par conséquent aussi, de la politique qui s'y trouve étroitement liée. Toutes deux aboutissent par des voies

diverses et en s'inspirant de considérations dissemblables à des mysticismes plus ou moins avoués. Toutes deux figurent parmi les fruits les plus remarquables de la pensée philosophique au dix-neuvième siècle.

II

Attribuer une idée fondamentale commune aux partisans du moralisme et à ceux du traditionalisme, c'est s'exposer à être désavoué par les deux partis. Il importe donc, avant tout, de bien dégager la ressemblance qui existe entre les méthodes des deux écoles.

I.—Comment, d'abord, le moralisme entend-il le but et les procédés que doit employer la philosophie? Nous le demanderons à Renouvier et à Secrétan qui en sont les plus illustres représentants.

Ecoutons Renouvier. Pour lui « la poursuite du vrai par une méthode exclusivement logique est arrêtée au premier pas par ces considérations : que la logique démontre en enchaînant des propositions ; qu'elle ne démontre une proposition qu'en en supposant d'autres ; qu'elle ne peut en démontrer aucune par la supposition d'une autre qui aurait besoin de celle-là pour être démontrée ; qu'elle ne saurait non plus recourir indéfiniment à de nouvelles prémisses pour démontrer celles qu'elle a supposées, parce qu'il faut que l'esprit s'arrête quelque part ; et qu'il résulte enfin de là qu'une démonstration est l'établissement d'un ordre de dépendance entre des vérités *supposées*, mais ne peut jamais être celui d'une vérité indépendante ainsi qu'on se laisse aller trop souvent à l'imaginer (1) ». Qu'est-ce à dire?

(1) Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, p. 253.

Qu'une démonstration n'a pas d'autre valeur que les principes sur lesquels elle repose et qui sont indémontrables. Or est-ce une preuve suffisante de la vérité d'un principe que l'évidence qu'un philosophe lui attribue ? « L'évidence, si elle est quelque chose de plus que l'illusion chez l'initiateur, et, après lui, l'imitation chez les disciples, ne peut être que la croyance à laquelle tel individu s'est arrêté (1). » Or qu'est-ce qui garantit la valeur d'une croyance individuelle ? La certitude scientifique d'un principe et de la démonstration qu'on assied sur lui est donc toujours discutable. — Sa valeur métaphysique l'est plus encore. Comment prétendre que ce qui paraît évident à un individu ou même à tous, atteigne « l'absolu, l'inconditionné » ? Etablir une métaphysique démonstrative est impossible. Le problème de la portée exacte d'une doctrine dont on aurait prouvé le caractère parfaitement logique resterait intact.

Qu'en conclure ? Renouvier le déclare d'une façon formelle. « La logique ne pouvant éclairer la question suprême dont elle dépend elle-même tout entière, l'alternative est changée pour le penseur ; le *choix* lui est proposé entre le doute irrémédiable d'un côté, — d'où, comme état d'esprit systématisé, le scepticisme, — et, de l'autre, une *croyance* à embrasser, *après un examen historique, psychologique et moral des conditions qui ressortent pour la pensée et pour la vie, de chacune des solutions réciproquement contradictoires du problème* (2). » Programme que Renouvier définit ailleurs non moins clairement : « La solution à donner par la conscience humaine aux problèmes intéressant la destinée humaine, et que la philosophie a tant agités en soumettant successivement ses recherches à des

(1) Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, p. 253.
(2) *Ibid.*, p. 256.

principes, en se dirigeant par des procédés de *raison intellectuelle pure*, cette solution doit être demandée à des décisions et à des motifs de *raison morale* (1). »

En résumé, la philosophie ne doit pas vouloir être une science de l'essence des choses et de la situation véritable de l'homme dans le monde réel ; une telle science est impossible. Elle doit vouloir enfanter un groupe de croyances aptes à satisfaire nos besoins moraux et vitaux, croyances que ses adeptes accepteront *délibérément*, de *« parti pris »*, parce qu'ils auront conscience et de l'impuissance où est l'homme d'établir une métaphysique théorique et de la valeur pratique de la foi qu'ils auront embrassée volontairement, et de l'impossibilité de réfuter à leurs yeux les articles dont elle se composera.

Secrétan n'est pas moins catégorique.

D'après lui, « les jugements et les systèmes philosophiques ayant pour objet la cause et la fin, ne sont pas vérifiables par l'expérience ; ils ne sont pas démontrables ; ils ne sauraient être prouvés ; ils ne sauraient se convertir en propositions scientifiques (2) ». « La philosophie ne se prouve pas, elle s'expose (3). » La raison pour laquelle toute tentative de démonstration philosophique est condamnée à l'avortement est d'ailleurs décisive. Elle tient au rapport même de l'esprit et des choses. « La conformité de la pensée à l'objet... ne saurait être constatée. Cette impossibilité ne tient pas à l'imperfection de nos moyens de connaître, elle tient à la nature même de la question. En demandant ce que sont les choses en elles-mêmes, en prétendant les voir telles qu'elles sont, sans y rien mettre du nôtre, nous nous proposerions un problème contradictoire, car il

(1) Renouvier, *Deuxième Essai de Critique générale*, p. 227.
(2) Secrétan, *le Principe de la Morale*, p. 62.
(3) *Ibid.*

reviendrait à vouloir nous représenter quelque chose qui ne fût point une représentation, à vouloir percevoir sans percevoir (1). » Sur ce point, l'accord de Secrétan et de Renouvier est donc complet. Tout système de métaphysique renferme une contradiction cachée et tourne dans un cercle inévitable : « Il n'est pas de système, en effet, où la dent ne rencontre quelque grain de sable, où l'on n'aperçoive quelque énormité, quelque contradiction, à tout le moins nombre d'affirmations gratuites (2). »

Quel but doit donc se proposer la philosophie ? Elle doit s'efforcer de nous offrir un système d'idées acceptable pour l'esprit, étant donné ses besoins, et pour le le cœur, étant donné les siens. Un système qui satisfait le cœur mais qui choque l'intelligence reste sans action. Un système qui satisfait l'intelligence mais qui choque le cœur doit être rejeté puisqu'il ne s'impose pas absolument. « Sans doute, cet esprit veut s'expliquer le monde..., mais il ne suffit pas qu'une explication soit plus ou moins cohérente ; il faut qu'elle réponde à *ses besoins propres*, qu'elle l'explique lui-même à lui-même, qu'elle établisse en lui une harmonie (3). » Le philosophe atteindra son but, s'il « réussit à faire entrer sans déformation l'ensemble des vérités scientifiques dans une conception totale, *agréable* à la raison parce qu'elle y trouve la réponse à ses vœux, la réalisation de sa nature. S'accorder avec la totalité des faits prouvés, former un tout conséquent en soi-même, répondre aux questions inévitables sur notre essence, sur notre origine, sur notre destinée et sur la règle de notre activité, conformément aux besoins de la *pensée* et du *cœur*, telles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une philosophie pour donner une juste assiette et

(1) Secrétan, *le Principe de la Morale,* p. 90.
(2) *Ibid.*, p. 257.
(3) *Ibid.,* p. 56.

une juste direction aux esprits qui l'adoptent, et pour mériter ainsi d'être comptée (1) ».

Bref, quand il s'agit de métaphysique et de morale, « il ne saurait être question d'évidence ; il n'y a de place que pour la *croyance* ou pour le vide (2) ». « Dès le début on fait fausse route et l'on se donne toutes les chances d'insuccès lorsqu'on sépare le problème de la vérité du problème de la conduite et qu'on se croit libre d'accepter une conception comme exprimant l'ordre du monde, avant d'avoir examiné les conséquences probables de son adoption pour la pratique de la vie (3). » Le métaphysicien à prétention scientifique s'égare. Les conclusions de la science sont indémontrables. Libre à nous de les rejeter et d'adopter l'idée des choses qui nous plaît. « Le choix entre deux hypothèses invérifiables dépend au fond de ce qu'on veut (4). » Libre à nous donc aussi de ne nous préoccuper que médiocrement de la cohérence d'une doctrine. Nous accepterons celle, qui, même si elle laisse à désirer au point de vue spéculatif, sera satisfaisante pour nous au point de vue pratique.

Une philosophie doit avoir pour but principal non pas de « connaître », mais de « servir » (5). Sans doute elle doit chercher à être croyable, et pour cela cohérente ; mais son principal but doit être de vouloir « faire vivre les hommes ». Voilà, en résumé, le principe que, d'après Secrétan, le philosophe ne doit pas perdre de vue.

L'accord, au moins pour l'essentiel, des deux plus illustres représentants du moralisme au dix-neuvième siècle est donc flagrant.

(1) Secrétan, *le Principe de la Morale*, p. 56.
(2) *Ibid.*, *la Civilisation et la Croyance*, p. 182.
(3) *Ibid.*, p. 435.
(4) *Ibid.*, p. 433.
(5) *Ibid.*, préface.

II. — Examinons maintenant les idées des traditionalistes sur le but et la méthode que la philosophie doit vouloir se proposer.

Pour aller tout de suite aux plus récents, consultons sur ce sujet, M. F. Brunetière. Il s'est expliqué maintes fois sur la question, et notamment dans ses *Discours de Combat*.

Pour M. F. Brunetière, le caractère logique d'une doctrine, sa cohérence, son intelligibilité, sont sans véritable intérêt. Il cite avec éloge cette proposition de Pascal : « Ni la contradiction n'est marque infaillible d'erreur, ni l'incontradiction marque de la vérité. » Selon lui « la logique humaine est courte (1) ». « La raison n'est pas la raison de la croyance, et même c'est plutôt la croyance qui serait la raison de la raison (2). » La science repose « sur un acte de foi (3) ». Le grand ennemi de M. Brunetière, c'est ce qu'il appelle assez improprement « le subjectivisme » dont voici le principe, emprunté à Descartes : « Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle (4) » ; c'est le rationalisme, l'individualisme qui ne veulent rien croire que le démontré, alors qu'il y a de l'irrationnel « au fond et à la base de tout (5). » « La science est incapable de nous fournir une explication ou une interprétation acceptable de l'univers. Elle est incapable de fonder une morale. Et elle est incapable enfin de se substituer à la religion ou aux religions dans l'évolution sociale de l'humanité (6). »

(1) Brunetière, *Discours de Combat*, t. I, p. 157.
(2) *Ibid.*, p. 302.
(3) *Ibid.*, p. 316.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 181.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 191.
(6) *Ibid.*, préface au livre de M. Balfour : *les Bases de la Croyance*.

Ce n'est donc pas à elle ni à ses méthodes logiques qu'il faut demander la direction que nous devons vouloir imprimer à notre vie. Il convient d'abandonner l'idée chimérique de fonder une doctrine morale rationnelle qui s'impose à l'humanité. Le programme de la philosophie doit être changé de fond en comble.

Et que doit-il devenir? L'épigraphe latine des *Discours de Combat* le dit avec netteté « Omne officium quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet est anteponendum illi officio quod cognitione et scientia continetur » (1). La philosophie doit vouloir satisfaire autre chose que les besoins intellectuels de l'humanité. Elle doit préférer aux conclusions de la science toute croyance capable d'unir les hommes et de faire du bien à la société. « L'imagination et le cœur exigent et réclament des satisfactions que la science et la raison sont impuissantes à leur donner : le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas (2). » Or c'est au cœur que le philosophe doit penser d'abord. La logique ne vient qu'ensuite. Par exemple, ce qui recommande l'idéalisme tel que l'entend M. Brunetière, c'est-à-dire la croyance en un « au-delà », en un « sens du monde », c'est que, « s'il se contient dans ces limites, l'idéalisme n'a rien que de *sain* (3) ». Nos instincts sont irrationnels peut-être. En sont-ils moins respectables ? Qu'est-ce, en effet, que l'instinct, « sinon le témoignage et la preuve de quelque chose d'autre que nous qui vit et qui agit en nous (4) ? » Sacrifier nos instincts à la logique, c'est donc sacrifier ce qu'il y a sans doute de meilleur en nous à ce qui est le plus médiocre.

(1) Brunetière, *Discours de Combat,* épigraphe.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 20.

(3) *Ibid.*, p. 56.

(4) *Ibid.*, p. 153.

Or, parmi nos instincts, il y a le besoin de croire, et celui de croire certaines choses. « On ne se débarrasse pas du besoin de croire. Il est ancré dans le cœur de l'homme (1). » De même, « nous *savons* que 2 + 2 = 4, nous *croyons* que la vie n'a pas son objet en elle-même et qu'il ne saurait exister de morale sans obligation. En sommes-nous cependant moins sûrs ? (2) » Satisfaire les besoins du cœur, voilà donc quel doit être le but de la réflexion et de la philosophie. L'intérêt pratique des doctrines doit dominer aux yeux de quiconque réfléchit, leur valeur spéculative. « Il n'y a pas de problème humain qui ne se réduise, en dernière analyse, à un problème de l'ordre moral. » « La morale a reconquis cette conscience de sa primauté sans laquelle on peut dire que l'histoire ne serait qu'une fantasmagorie, la projection d'un vain rêve sur l'écran de l'espace et du temps (3). » Travailler à nous faire des idées cohérentes et intelligibles est donc un jeu stérile. Il faut chercher bien plutôt à concevoir un système d'idées *consolantes* et *utiles*, puis nous y tenir. La philosophie ne sera rien si elle se fie à la réflexion spéculative, logique et scientifique. Mais elle sera quelque chose si elle aide chaque individu à se faire une croyance et à prendre délibérément un parti de conduite correspondant aux besoins de son cœur.

C'est ce que disait déjà, à peu de chose près, ce Joseph de Maistre, que l'école traditionaliste contemporaine reconnaît volontiers pour son chef.

J. de Maistre affectait, pour la science, un profond mépris ; il la déclare impuissante à résoudre les questions vitales dont le souci hante l'humanité. Il consi-

(1) Brunetière, *Discours de Combat*, t. I, p. 309.

(2) *Ibid.*, préface au livre de M. Balfour, *les Bases de la Croyance*.

(3) *Ibid., Discours de Combat*, t. I p 249.

dère les tourbillons de Descartes et les théories de Buffon sur l'origine du monde, comme de simples folies. « Faut-il avoir beaucoup lu, beaucoup réfléchi, faut-il être de quatre ou cinq Académies pour *sentir* l'extravagance de ces théories ? (1). » Il se refuse à croire à l'immutabilité des lois de la nature : « Je ne vois point ces règles immuables et cette chaîne inflexible des événements dont on a tant parlé. Je ne vois, au contraire, dans la nature, que des ressorts souples... (2). » Ailleurs : « S'il y a quelque chose d'évident pour l'esprit humain non préoccupé, c'est que les mouvements de l'univers ne peuvent s'expliquer par des lois mécaniques (3). » Il va plus loin. Bien qu'il reconnaisse quelque valeur à la raison humaine, qui est un don de Dieu, et qu'il croit encore suffisante pour détruire les idées scientifiques de son temps, il commence à se défier d'elle comme d'une arme à deux tranchants. « J'accorde à la raison tout ce que je lui dois. L'homme l'a reçue pour s'en servir et nous avons assez bien prouvé, je pense, qu'elle n'est pas fort embarrassée par les difficultés qu'on lui oppose contre la Providence. Toutefois, ne comptons point exclusivement sur une lumière trop sujette à se trouver éclipsée par ces ténèbres du cœur, toujours prêtes à s'élever entre la vérité et nous. Entrons dans le sanctuaire. C'est là que tous les scrupules, que tous les scandales s'évanouissent (4). » Ce n'est pas encore le scepticisme de M. F. Brunetière (scepticisme que celui-ci baptise, d'ailleurs, du nom de positivisme). Mais c'est déjà le doute émis en passant sur la valeur spéculative de la raison théorique.

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 18.
(2) *Ibid.*, p. 255.
(3) *Ibid.*, p. 279.
(4) *Ibid.*, p. 193.

Et maintenant, quelle méthode devons-nous suivre pour établir le groupe de nos croyances ? J. de Maistre nous renvoie à ce qu'il appelle notre « instinct secret » (1). Cet instinct secret, c'est une disposition naturelle qui nous fait discerner immédiatement le vrai du faux. « L'instinct secret... devinera juste assez souvent, même dans les sciences naturelles, mais je suis porté à le croire à peu près infaillible lorsqu'il s'agit de philosophie rationnelle, de morale, de métaphysique et de théologie naturelle (2). » Mais notre instinct secret ne nous parle pas toujours sur toutes les questions. Nous devrons donc, quand il restera muet, suivre, pour nous faire des croyances, les deux règles suivantes. D'abord, considérer comme vrai ce qui est conforme à *l'utilité générale*. « Lorsqu'une opinion ne choque aucune *vérité reconnue* et qu'elle tend, d'ailleurs, à élever l'homme, à le perfectionner, à le rendre maître de ses passions, je ne vois pas pourquoi nous la repousserions (3). » Ensuite, nous rattacher à la *tradition* et à *l'autorité* : ce sont elles qui nous enseignent les *vérités reconnues*. « Qu'on dise ou qu'on écrive tout ce qu'on voudra ; nos pères ont jeté l'ancre ; tenons-nous y et ne craignons pas plus les illuminés que les impies (4). » Il faut croire « ce qui a été cru toujours, partout et par tous ».

En observant les précautions précédentes, nous nous ferons facilement des croyances. Et si, quand celles-ci seront établies sur l'instinct, l'utilité générale et la tradition, quelqu'un vient à faire des objections contre elles, il nous faudra tenir ces objections pour nulles et non avenues, même si nous n'avons rien à y répondre.

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 22.

(2) *Ibid.*, p. 22

(3) *Ibid.*, p. 58.

(4) *Ibid.*, p. 59.

« Aucune objection ne peut être admise contre la vérité, autrement la vérité ne serait plus elle. Dès que son caractère est reconnu, l'insolubilité de l'objection ne suppose plus que défaut de connaissances de la part de celui qui ne sait pas la résoudre (1). » La raison spéculative ne doit donc pas être consultée dans la formation de nos croyances. Nous ne devons pas davantage tenir compte de ses arguments, ni de ses résistances, quand celles-ci sont constituées. La cohérence des idées n'a aucune importance. Leur valeur pratique et leur caractère traditionnel doivent seuls nous intéresser et nous décider à les admettre ou les rejeter.

Comme on le voit, M. F. Brunetière n'a guère fait que reprendre et perfectionner les idées de J. de Maistre sur la méthode recommandable en philosophie. C'est notre cœur qui doit décider de nos croyances, ce n'est pas notre raison.

III. — Comment nier maintenant les ressemblances que présentent les méthodes préconisées par le moralisme et le traditionalisme ? Chez l'un comme chez l'autre, la science est suspecte ;dès qu'elle a la prétention de s'ériger en métaphysique, elle est folle. Chez l'un comme chez l'autre, la philosophie ne doit se proposer que d'aider l'homme à se constituer une croyance et à adopter un parti de conduite. Chez l'un comme chez l'autre, son principal souci doit être de satisfaire les besoins du cœur plutôt que ceux de la raison spéculative. Dans le détail, il y a de la différence. Renouvier et Secrétan se rappellent surtout la *Critique de la Raison pure spéculative* et s'arment de ses résultats. M. Brunetière est plus sceptique; J. de

(3) *Soirées de Saint-Pétersbourg,* t. I. p. 248.

Maistre l'est moins ; mais au fond, leur conclusion à tous est la même. La conception cartésienne de la philosophie doit être abandonnée. Elle est néfaste. L'évidence théorique n'est pas décisive. L'intelligibilité et la cohérence d'une doctrine, pour séduisantes qu'elles soient, ne prouvent pas sa valeur métaphysique. Elles n'ont qu'une importance secondaire et elles ne doivent en aucun cas décider à elles seules de notre adhésion. Adoptons le système de croyances qui satisfait le mieux notre cœur, qui est le plus apte à nous soutenir dans la vie. Croyons ce qu'il nous faut croire pour satisfaire nos instincts pratiques. Les motifs tirés de la raison pratique peuvent et pourront toujours primer ceux que la raison spéculative fait valoir. L'utile et l'agréable à notre sensibilité doivent donc être les seules raisons qui nous décident à prendre dans la vie un parti de croyance ou de conduite.

En faut-il plus pour démontrer la parenté étroite du moralisme et du traditionalisme ? C'est un même souci philosophique qui anime leurs représentants. C'est une même préoccupation pratique qui les jette dans la nouveauté.

IV.— Nous ne voudrions pourtant pas, en prononçant ce mot de nouveauté, donner à penser que le moralisme et le traditionalisme fussent des doctrines nées brusquement dans le dernier siècle sans avoir eu d'ancêtres. Sans doute leur méthode est nouvelle. Elle ne l'est pas autant qu'elle le paraît d'abord.

Peut-être sera-t-on tenté de la rapprocher de celle du spiritualisme éclectique. En fait, il y a entre elles quelque ressemblance. Mais cette ressemblance est superficielle et une différence fondamentale les oppose.

Le propre de la philosophie spiritualiste, c'est d'avoir voulu construire une théorie philosophique rationaliste qui fût en même temps une théorie philosophique mo-

rale. Les spiritualistes se vantent d'être « des esprits modérés et sages » préoccupés avant tout de concilier ce qui est conciliable. « Tout grand système philosophique, écrit Janet, est une parcelle de la vérité éternelle : cette maxime était le fondement solide de l'éclectisme, et nous la retenons fortement (1). » Et ailleurs il ajoute : « Il s'agit aujourd'hui de concilier les droits de la métaphysique et de la morale avec les droits de la science (2). » C'est plus qu'une déclaration en l'air. C'est l'énoncé d'un programme. C'est ce programme que le spiritualisme a essayé de remplir, et c'est pour l'avoir fait qu'il a pris un air de ressemblance avec le moralisme.

En raison de son but même, le spiritualisme admet, en effet, comme le fait le moralisme, qu'il y a des « évidences morales », non moins rationnelles que les « évidences spéculatives ». Aux yeux d'un V. Cousin, le moyen de reconnaître quels sont les principes premiers, ceux que l'on ne doit pas discuter, c'est l'emploi de la *méthode psychologique* (3). Cette méthode consiste à rechercher ce qui a été cru consciemment ou inconsciemment partout et toujours par tous les hommes. Par exemple, le principe de causalité est un principe premier parce que tous les hommes l'ont toujours admis ou ont toujours pensé comme s'ils l'admettaient. Or, de la même façon, tous les hommes ont toujours cru que certaines obligations s'imposaient à eux, qu'il y avait des devoirs et des droits, du juste et de l'injuste. Ces principes ne sont donc ni plus ni moins évidents que le principe de causalité. Ce sont des « axiomes moraux (4) » indiscutables et au-dessus de tout soupçon. C'est la « raison » elle-même qui nous

(1) Paul Janet, *Philosophie contemporaine*, p. 75.
(2) *Ibid.* p. 256.
(3) V. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, première partie.
(4) *Ibid.*, p. 349.

les fait saisir par une intuition immédiate. Ne pas tenir compte de la vérité de ces principes en construisant une philosophie, ce serait donc commettre une erreur grave. La vérité ne peut pas être immorale.

Et cela posé, les spiritualistes classiques n'hésitent pas à invoquer en faveur de leurs doctrines le caractère hautement moral qu'ils leur attribuent. Qu'on lise par exemple le discours préliminaire du livre de V. Cousin : *le Vrai, le Beau et le Bien*, ou la préface du *Dictionnaire philosophique*, de Franck. Ce sont les manifestes typiques du spiritualisme français.

Voici quelques-unes des raisons qui militent, aux yeux de leurs auteurs, en faveur de la doctrine spiritualiste et tendent à prouver sa valeur *rationnelle*. C'est, disent nos auteurs, une philosophie « noble », « patriotique », « saine », « généreuse » qui s'accorde non seulement « avec la raison mais avec le cœur (1) ». De plus, cette philosophie « semble convenir aux besoins et à l'esprit de notre temps » (le temps dont il s'agit, n'est pas éloigné de la Restauration). La philosophie du dix-huitième siècle a été criminelle. L'audace de ce siècle a dépassé la borne. Il « a appliqué l'analyse à toute chose, sans pitié et sans mesure. Il a cité devant son tribunal toutes les doctrines, toutes les sciences ; ni la métaphysique de l'âge précédent avec ses systèmes imposants, ni les arts avec leur prestige, ni les gouvernements avec leur vieille autorité, ni les religions avec leur majesté, rien n'a trouvé grâce devant lui (2) ». Aussi le spiritualisme rompt-il pudiquement avec ces méthodes criminelles et destructives, et il compte sur cette attitude pour obtenir l'adhésion du lecteur. Le spiritualisme s'occupera « de réhabilitations intelligentes ». Son but sera de « retirer du milieu des ruines

(1) V. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, discours préliminaire.
(2) *Ibid.*

ce qui n'a pas péri, ce qui ne peut pas périr ». Il restaurera les vieilles croyances morales et religieuses comme Louis XVIII a restauré la monarchie. Il conciliera tout. Il jugera les philosophies par rapport à la théodicée, « ce périlleux rendez-vous de tous les systèmes où les différents principes sont condamnés ou justifiés par leurs conséquences (1) ». Il entretiendra « le noble sentiment du respect (2) ». Et, si on l'attaque, il dira comme preuve dernière de sa vérité incontestable : « Qu'on nous montre ailleurs, si l'on peut, les fondements éternels de toute morale, de toute religion, de toute science, ou qu'on avoue franchement qu'on regarde toutes ces choses comme de pures chimères (3). » Ces paroles semblent prouver qu'il existe entre le spiritualisme et le moralisme une analogie flagrante.

Et pourtant la ressemblance n'est qu'extérieure. Elle est dans les mots plus encore que dans les idées.

Le moralisme et le traditionalisme n'ont pas, en effet, la prétention de nous faire *connaître* quoi que ce soit de la réalité. Ils veulent seulement nous amener à *croire* en la doctrine qu'ils nous proposent ou à agir *comme si nous y croyions*. Au contraire, le spiritualisme éclectique est convaincu qu'il nous révèle le réel. Pour lui, la raison, dans son double usage spéculatif et pratique, est une sorte d'organe d'intuition divin et sacré. Par elle, nous saisissons certaines idées et certaines lois dont la valeur métaphysique est incontestable. Leibniz avait raison quand il déclarait que ses principes étaient « *semina æternitatis, item zopyra* (4) ». Quand la raison nous fait savoir « que « tout fait a une cause » que « tout accident suppose une substance » que tout ce qui est

(1) V. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, discours préliminaire.

(2) *Ibid.*

(3) Franck, préface du *Dictionnaire philosophique*. — Cf. Paul Janet, *les Problèmes du dix-neuvième siècle*, p. 326 sqq.

(4) Leibniz, *Nouveaux essais*, avant-propos.

« est dans le temps » et « a une place dans l'espace », elle nous renseigne sur des *réalités*; il en est de même quand elle nous fait savoir que nous avons un devoir et que ce devoir est absolu (1). Tandis donc que le moralisme ou le traditionalisme nous disent simplement : « voici une croyance à laquelle vous serez sage de donner votre adhésion par le cœur et par l'action », le spiritualisme nous déclare: « voici la vérité absolue ». Pour l'un, entre l'intelligible et le réel, il y a peut-être un abîme infranchissable. Pour l'autre, l'intelligible est adéquat au réel et se confond avec lui. L'un a renoncé à considérer les conclusions de la philosophie comme scientifiques. L'autre fait toujours de la philosophie une science : seulement il ajoute aux criteria logiques de la connaissance, l'intelligibilité et la cohérence, un critérium moral qui seul chez lui est nouveau (2).

Ce n'est donc pas, malgré l'apparence, dans le spiritualisme qu'il faut chercher le premier modèle de la méthode du moralisme et du traditionalisme. On la trouve ailleurs: elle existe chez Kant : mais elle est déjà dans les *Pensées* de Pascal (3). Les philosophes attendent parfois plusieurs siècles pour avoir leur influence réelle. Tel a été le sort de Pascal. Il est aujourd'hui le véritable maître d'un groupe important de ceux qui réfléchissent.

Qu'on se rappelle, en effet, l'argumentation philosophique de Pascal, telle qu'on peut la reconstituer d'après les *Pensées* et l'*Entretien avec M. de Saci*.

La raison humaine est sans valeur. Montaigne l'a

(1) V. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, première partie.

(2) Cf. Paul Janet, *les Problèmes du dix-neuvième siècle*, introduction. p. 326 sqq.

(3) Cf. Secrétan, *la Civilisation et la Croyance*, préface, p. 6.

dit et il a eu raison contre la raison (1). C'est le Pyrrhonisme qui est le vrai. Qu'est-ce qui assure, en effet, à la raison qu'elle a raison ? L'erreur se croit vérité. Qu'est-ce qui prouve donc que, quand je me crois dans la vérité, je ne sois pas dans l'erreur ? Si tous les hommes s'entendaient, ce serait une présomption en faveur de la raison. Mais ils ne sont pas d'accord entre eux. Désaccord sur les questions spéculatives ; désaccord sur les problèmes pratiques : « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà », « un degré d'élévation vers le pôle suffit à changer toute la jurisprudence (2) ». La raison est, par suite, « un plaisant héros ! » Sa prétention à être en possession d'une vérité quelconque est une pure folie : « Taisez-vous, raison imbécile ! »

Taisez-vous surtout devant le sentiment. La raison a la prétention de critiquer et de juger ce que nous sentons. C'est là principalement qu'éclate son absurdité. Toute critique rationnelle s'appuie sur un certain nombre de principes. Or, où la raison prend-elle les axiomes dont elle se sert ? Les a-t-elle établis, démontrés ? Elle les admet, tout simplement. Les principes, nous commençons par les *sentir par le cœur* (3). La raison vient ensuite et en tire des conclusions. Mais comment des raisonnements fondés sur des sentiments pourraient-ils valoir contre des sentiments ? C'est par le cœur que nous sentons toute vérité spéculative primordiale. Que peut donc valoir une démonstration contre les exigences sentimentales et irrationnelles du cœur ?

De tout cela il résulte que la prétention de savoir quelque chose d'absolu sur la nature, sur la destinée

(1) *Entretien de Pascal avec M. de Saci.* — *Pensées :* Ed. Brunschvicg, sect. IV.

(2) *Pensées*. Ed. Brunschvicg, p. 464.

(3) *Ibid.*, p. 459.

de l'homme et sur la morale est finalement absurde. La réflexion rationnelle est un travail stérile et vain. Descartes est « inutile et incertain (1) ». L'homme est condamné à l'ignorance éternelle. Il l'est, en particulier, sur les questions qui l'intéressent le plus directement, sur le sens de la vie, sur la façon dont il doit agir.

Que faut-il donc faire en cette occurrence? Le plus sage serait de ne prendre dans la vie aucun parti de croyance ni de conduite. Mais c'est là, déclare Pascal, une chose impossible. Quoi que nous fassions, et même si nous nous refusons à rien faire, nous agissons. C'est agir que de se remuer, et c'est agir que de rester tranquille. C'est agir que de vivre et c'est encore agir que de vouloir mourir. L'action est inévitable, et nous ne pouvons la diriger en connaissance de cause. Le meilleur serait donc de n'être point né. Mais, cela même, nous ne le pouvons pas. « Nous sommes embarqués. » Il nous faut donc croire à quelque chose ou faire commc si nous croyions. C'est l'un ou l'autre.

Il faut donc *parier* (2), c'est-à-dire prendre le parti de croyance et d'action qui a le plus de chances, non non pas d'être le *vrai* (nous ne pouvons pas le connaître), mais d'être le plus *utile* pour nous. Et, l'on se rappelle comment Pascal nous invite à jouer notre vie à « croix ou pile » et à nous affilier à l'Eglise catholique. Parier contre la religion, c'est gagner quelques années d'un pauvre plaisir et risquer de perdre un bonheur éternel et infini : ajoutez, ce que Pascal ne dit pas, que, si nous nous trompons, comme nous survivrons, nous regretterons notre erreur éternellement. Parier pour la religion, c'est accepter de mener une vie de vertu qui n'a rien de bien pénible, et risquer de gagner un bonheur

(1) *Pensées*, Ed. Brunschvicg, p. 361.
(2) *Ibid.*, sect. III.

éternel et infini ; du reste si nous nous trompons, nous serons anéantis et nous ne nous en apercevrons pas. Comment donc hésiter? conclut Pascal.

« Mais je ne puis pas croire ? » Qu'importe ? *Faites comme si vous croyiez*, « allez à la messe, prenez de l'eau bénite ». Naturellement cela vous « abêtira » et vous finirez par croire. Et, si vous n'arrivez pas à forcer la croyance, vous aurez du moins adopté un parti de conduite *qui vous permettra de vivre,* dont vous saurez le caractère sage, et que nul ne pourra par une raison irréfutable vous décider à abandonner.

Tel est à peu près le raisonnement de Pascal. Qu'on le compare à présent à celui que font les adeptes du moralisme et les traditionalistes contemporains, et qu'on dise si Pascal n'est pas leur véritable maître. Sans doute, Kant est le premier qui ait affirmé par des mots, quand il s'agit de croyances, la primauté de la raison pratique. Mais, comme le proclame Secrétan, Pascal est le premier qui ait fait ce que Kant a préconisé ensuite. Seulement, il y a entre eux toute la distance qui sépare le catholique du protestant. C'est cette distance qui se retrouve aujourd'hui encore entre les pascalisants d'esprit purement moral comme les Secrétan et les Renouvier, et les pascalisants à tendances cultuelles comme les Brunetière ou les Balfour.

III

Dès qu'on poursuit l'étude du moralisme et du traditionalisme et qu'on quitte l'examen des méthodes qu'ils vantent pour entrer dans celui des systèmes de croyance et des règles d'action qu'ils nous invitent à *vouloir* adopter, on se trouve, en effet, en face de tendances très divergentes.

D'après quel principe devons-nous nous diriger, se

demandent nos philosophes, pour décider du parti de pensée et de conduite que nous prendrons volontairement?

Nous n'avons le choix qu'entre trois procédés : nous pouvons ne vouloir croire que la *science* avec ses méthodes spéculatives, l'expérience et le raisonnement, notre *conscience* propre avec ses instincts et ses affirmations, ou la *tradition* telle que l'enseignent les religions positives. — Adopter l'un des deux premiers partis, c'est être individualiste. N'est-ce pas poser au-dessus de tout soit notre raison spéculative individuelle à la manière de Descartes, soit notre façon de sentir individuelle à la manière de Luther? Adopter le troisième parti, c'est renoncer à faire de notre esprit individuel la mesure de nos convictions et de nos actions. C'est ériger en principe que nous devons *abdiquer* et nous laisser diriger par une autorité extérieure à nous.

Cela posé, la différence du moralisme et du traditionalisme se dégage d'elle-même.

Le propre du moralisme c'est, en effet, tout en étant anticartésien, de rester individualiste. Le moralisme refuse de se confier complètement à la raison spéculative, à la science; il a trop peur, nous l'avons vu, du naturalisme qui se réclame d'elles. Il ne veut pas les prendre pour unique règle de ses croyances. Mais il veut encore moins que l'individu renonce à la libre disposition de lui-même. Je ne puis, dit le partisan du moralisme, croire *en toute sincérité* que ce que ma conscience m'affirme et approuve. Je me haïrais moi-même si je mettais en doute les principes qu'elle m'impose. Les examiner avec l'idée qu'ils pourraient être contestables me paraîtrait déjà coupable. Je poserai

donc en absolu les affirmations de ma conscience. Je les érigerai en règle de vie indiscutable. J'en ferai le fondement même de ma réflexion spéculative. Ma conscience sera donc la règle de ma conduite, la base de ma croyance, le garde-fou de ma réflexion. — Quant à la science et à la tradition, je ne les mépriserai absolument ni l'une, ni l'autre. Ma conscience me fait savoir certaines choses, par exemple, que j'ai un devoir à remplir, et que mon devoir est un certain devoir. Ce sont là des indications précieuses pour des inférences philosophiques. Mais ce ne sont que des indications. Je demanderai donc à la science de combler les lacunes de mon ignorance. Je lui demanderai ce qu'elle peut m'enseigner sur les lois qui régissent l'univers, sur le passé de l'homme, sur son état présent. Seulement, je ne me fierai pas aveuglément à elle. Je n'accepterai ses conclusions que dans la mesure où elles pourront s'accorder avec ce que ma conscience me fait sentir et me force à croire. Par exemple, la science tend à me faire affirmer que tout fait a une cause et que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Ma conscience m'assure que j'ai un devoir et que, par conséquent, je suis libre. Je ne croirai donc pas, sur ce point, la science, mais ma conscience. De la même façon, partout où la science et ma conscience seront en désaccord, c'est la science qui devra céder. Elle le pourra, d'ailleurs, d'autant plus facilement que la raison théorique découvrira elle-même, dès qu'elle le voudra, des motifs suffisants pour mettre en doute ses propres conclusions. Les affirmations de ma conscience seront ainsi pour moi en toute matière le critérium auquel je comparerai les affirmations de la science avant de les adopter. — Quant à la tradition, elle ne compte pas. Sans doute, si je puis, tout en restant d'accord avec ma conscience et avec la science, en conserver quelque chose, j'aurais tort de ne pas le faire.

Mais si je ne puis m'accorder avec moi-même qu'en rompant avec elle je n'hésiterai pas à prendre ce parti. La tradition n'est respectable que dans la mesure où elle s'harmonise avec les données de la réflexion spéculative et nos intérêts moraux. En toute autre circonstance, elle reste sans valeur. — Voilà le procédé de réflexion que le moralisme propose à l'homme forcé de se faire une *foi philosophique.* Dans les résultats de l'expérience et du raisonnement spéculatif et dans les vieux dogmes traditionnels, prenant pour patron le sentiment qu'il a d'une obligation qui s'impose à lui, et les certitudes que ce sentiment lui suggère, le partisan du moralisme se taille un vêtement à sa guise; puis il invite les autres à en faire autant. La première qualité d'une croyance, c'est pour lui d'être *sincère* et de procurer à celui qui l'admet la tranquillité de l'esprit. Une croyance ne peut être sincère que si la conscience l'approuve et si celui qui l'a peut l'adopter sans remords. Il faut donc mettre la conscience en première ligne, juger d'après elle et la science et la tradition, se servir de la raison spéculative et de sa force destructrice pour anéantir tout ce qui gêne la foi morale, mais la détourner systématiquement de l'examen dangereux et pénible à la conscience des principes de cette foi. Celui qui aura fait cela possédera une croyance que rien ne pourra ébranler et qui lui permettra de vivre avec la paix du cœur.

Le programme du traditionalisme est tout autre. Pour le traditionaliste, la science est, nous l'avons dit, sans valeur spéculative. Elle a un intérêt pratique considérable. Mais elle n'établit définitivement aucune des conclusions que ses adeptes philosophes en tirent. Elle nie le miracle, elle conteste la liberté humaine. Seulement elle ne prouve, ni de l'un, ni de l'autre, qu'ils n'existent pas. Celui qui veut se faire une croyance n'a donc pas à se préoccuper de prétendues vérités scientifiques

irréfutables. Pas une seule proposition des sciences n'est établie assez solidement pour que celui qui voudra la contester ne puisse trouver des raisons multiples et suffisantes de la mettre en doute. Sur ce point, le moralisme et le traditionalisme sont entièrement d'accord. Mais le moralisme se refuse à critiquer les consciences individuelles comme il critique la science. Le traditionalisme, au contraire, ne s'arrête pas en route. Vous prétendez, dit-il aux partisans du moralisme, faire de votre conscience individuelle la règle de votre croyance. Mais, qu'est-ce qui vous assure que ce que vous sentez à propos du devoir soit bien ce que vous devriez sentir? Il suffit que deux hommes soient nés dans des pays différents ou aient reçu des éducations divergentes pour qu'ils se croient les devoirs les plus opposés avec la même sincérité, et pour qu'ils accomplissent, avec une sérénité morale égale, les actes les plus contraires. L'homme qui se fie à sa seule conscience, et dans sa croyance, et dans sa conduite, risque donc fort d'affirmer des choses absurdes et d'accomplir des actes criminels. Plaisant critérium qu'une conscience qui varie avec les latitudes, les états sociaux et les époques! Le sentiment que vous avez d'un certain devoir qui s'impose à vous ne sera pas celui qu'auront vos enfants ; il n'est pas celui qu'ont eu vos pères. Le sentiment même du devoir pourrait être aussi illusoire que celui de l'immobilité de la terre. La science n'est pas sûre et l'on peut toujours révoquer ses conclusions en doute. Mais la conscience n'est pas plus sûre qu'elle et celui qui veut douter d'elle trouvera plus de raisons encore pour la suspecter que pour condamner les affirmations scientifiques. Le seul acte vraiment raisonnable est donc, quand il s'agit de faire choix d'une croyance et d'un principe d'action, de nous défier entièrement de nos tendances individuelles, de révoquer en doute, à la fois, les conclusions

de la science et les données de la conscience, et de nous rattacher à la tradition. Il y a des croyances dont la valeur est expérimentée. Il y a des principes d'action qui ont fait leurs preuves. Ils ont aidé nos pères à vivre ; leur pratique a fait durer la société. Pourquoi donc les rejeter ? Pourquoi ne pas les admettre à notre tour ? Croyons ce que nos ancêtres ont cru et ce qui les a fait être ce qu'ils ont été. Et si nous ne pouvons pas y croire, faisons du moins comme si nous y croyions. Nous nous rattacherons ainsi à l'arbre de la tradition dont nous sommes une feuille passagère. A défaut d'une foi, nous aurons une règle de vie assurée. Et puis nous finirons par croire ce que nous aurons fait semblant de croire. Prendre une attitude triste rend triste ; de même, le geste de la foi appelle la foi.

Comme on le voit, la divergence du moralisme et du traditionalisme s'accuse. Tous deux sont en réaction contre les philosophies intellectualistes. Tous deux sont des fidéismes. C'est ce qui fait leur ressemblance. Seulement, en défendant le principe du libre examen, le moralisme garde, dans son œuvre antiscientifique, quelque chose de l'esprit de la science. Le traditionalisme n'en conserve rien. Faites-vous une croyance que votre *conscience individuelle* vous suggère ou du moins ne vous reproche pas, nous dit le premier. Faites *comme si* vous croyiez ce que vos ancêtres ont cru, même si vous ne pouvez pas le croire, nous déclare le second. La différence est gigantesque. Elle devait fatalement conduire les partisans du moralisme et ceux du traditionalisme à préconiser des croyances et des principes d'action très différents.

C'est ce qui est arrivé.

Peut-être le meilleur moyen de le montrer sera-t-il d'exposer ici, en parallèle, les idées auxquelles nous

convient un des plus illustres représentants du moralisme et l'un des traditionalistes les plus écoutés. Le simple rapprochement des procédés de raisonnement qui paraissent convainquants à l'un et à l'autre, et des thèses que l'un et l'autre n'hésitent pas à soutenir, sera, sans doute, plus éloquent que toutes les dissertations que nous pourrions faire sur ce sujet. Il montrera que, malgré leurs ressemblances initiales, la philosophie de la conscience ne suit guère la même route que celle de la tradition. Il fera voir aussi, nous l'espérons, que la première est digne de toute notre sympathie, même si nous rejetons ses conclusions, tandis que la seconde l'est peu ; car, si nous ne croyons pas naturellement, elle nous exhorte à l'hypocrisie.

***

Nous prendrons comme exemple de la méthode du moralisme la philosophie de Ch. Secrétan : d'abord, parce qu'elle a eu une influence considérable, ensuite, parce qu'elle est très nette, enfin parce que les éléments empruntés à la conscience, à la science et à la tradition s'y mêlent plus étroitement que dans toute autre.

Ce que Secrétan se demande, nous l'avons dit tout à l'heure, ce n'est pas : « Qu'est-ce que la raison spéculative nous dit être le vrai, le réel, l'être ? » Se poser une pareille question et avoir foi dans sa solution, ce serait chercher à se faire un système des choses cohérent, pour sa cohérence même ; ce serait s'imaginer faussement que l'évidence est une preuve suffisante de la portée métaphysique d'une conception philosophique ; ce serait proclamer la possibilité d'une *science* du réel, science que nul ne peut et ne pourra jamais avoir. La question que se pose Secrétan est

donc tout autre. C'est la suivante : « A quelle *croyance* sur la nature des choses, l'origine de l'homme et sa destinée dois-je vouloir donner librement l'adhésion de mon esprit et celle de ma volonté ? » Une pareille adhésion dépend de moi et de moi seul : croire et ne pas croire sont, en effet, des actes de volonté ; d'autre part, je puis et je pourrai toujours mettre en doute, si je le veux, la valeur métaphysique d'une doctrine scientifique, quelle qu'elle soit. Pour Secrétan, se faire une philosophie, c'est la vouloir.

Seulement, Secrétan le reconnaît (1), il y a des limites à la possibilité de croire ce qu'on veut. Pour que nous puissions donner à une doctrine philosophique une adhésion du cœur et non des lèvres, elle doit présenter un certain degré de cohérence et d'intelligibilité. Notre intelligence a des exigences que nous ne pouvons pas absolument forcer. Secrétan ne considère donc pas la logique comme un élément négligeable. Elle servira de régulateur à ses croyances et de limite à ses affirmations. La science sera consultée pour éclairer la croyance. Mais on se rappellera que « la science est faite pour la vie, et non la vie pour la science (2) ». On n'adoptera donc l'opinion suggérée par la connaissance scientifique que dans les limites où elle s'accordera avec les convictions dont nous avons besoin pour vivre.

La science et sa conscience, ou plutôt sa conscience, d'abord, et la science ensuite, voilà donc les deux phares que, d'après Secrétan, le philosophe à la recherche d'une foi ne doit pas vouloir perdre de vue. Sa conscience lui indiquera, en premier lieu, les points qu'il *devra* vouloir croire et mettre hors de toute discussion. La science, la logique lui feront connaître ensuite grâce

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 212.
(2) *Ibid.*, p. 433.

aux faits et aux inférences, les idées qu'il aura raison de vouloir adopter pour boucher les trous de sa croyance que sa conscience aura laissés vides.

Quelles sont donc les idées dont doit partir toute notre croyance ? Demandez-le à votre conscience, répond Secrétan. Elle vous dit que vous avez un devoir qui s'impose à vous d'une façon impérative, obligatoire, absolue ; elle vous affirme que vous n'avez pas le droit de révoquer en doute ni même d'examiner ses affirmations. C'est le fait initial sur lequel doit s'élever tout l'édifice de la croyance. Négliger notre conscience, ce serait, en effet, nous condamner à ses reproches, ce serait être insincère.

Le sentiment du devoir est « universel » (1) dans l'humanité. Sans doute tous les hommes n'entendent pas l'obligation de la même manière. Les opinions morales sont diverses ; elles sont même contraires les unes aux autres. L'obligation, à titre de sentiment, se présente pourtant à toutes les consciences. « L'obligation est un fait interne que chacun constate immédiatement en rentrant en lui-même. Et ce fait est un trait caractéristique de l'humanité. Quoique les actes qu'on sait et qu'on croit ordonnés ou interdits par le devoir différent du tout au tout suivant les temps et les lieux, la croyance à l'obligation de faire ou d'éviter certains actes, la distinction du bien et du mal, accompagne partout le développement des facultés intellectuelles qui élève l'homme au-dessus des autres animaux. Ceux qui n'éprouvent rien de pareil sont des monstres (2). »

Le sentiment du devoir s'impose, d'ailleurs, avec une intensité toute spéciale. Il nous communique une

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 441.
(2) *Ibid.*, p. 156.

certitude pratique absolue. Ceux-là même qui, théoriquement, seraient disposés à contester la valeur de l'obligation, ne se considéreraient-ils pas, pratiquement, comme offensés si on les accusait de ne pas faire leur devoir qu'ils nient? Nous avons donc le droit de dire : « Nous savons avec une certitude *supérieure à la science* qu'il existe un devoir (1). » L'obligation est « absolue pour la conscience (2) ». Elle s'affirme, et avec tant de force qu'elle prétend ne souffrir aucune discussion.

A vrai dire, il ne serait pas impossible de douter de la valeur de l'obligation. Si l'on *voulait* porter la critique dans ce sens, examiner quelle est la signification du devoir, quelle est sa portée et en contester la valeur, on le pourrait. Rien ne résiste à celui qui veut douter. Le sentiment du devoir n'est, à cet égard, pas plus privilégié que ne l'est la science. Secrétan, avec sa belle sincérité, le reconnaît formellement. « Mais est-il vrai, dit-il, que le devoir soit absolument certain? Ce doute n'est pas impossible; il n'est pas rare; et l'intelligence s'efforcerait en vain de le dissiper (3). » Seulement il se hâte d'ajouter : « Mais le cœur en triomphe sans peine ». Nul ne peut vouloir porter son attention sur les raisons qui rendent le devoir, l'obligation suspectes sans se sentir coupable. Examiner le sentiment de l'obligation en sceptique, n'est-ce pas, en effet, un acte déjà contraire au devoir même que l'on sent, un acte blâmable, criminel ? Nous ne devons pas vouloir mettre en doute le devoir. Nous ne devons donc pas vouloir examiner les raisons qui pourraient en ébranler à nos yeux la haute autorité. Le cœur blâme la raison quand elle accomplit un acte aussi coupable.

(1) *Philosophie de la Liberté,* t. I, p. 209.

(2) *Ibid.,* préface.

(3) *Ibid.,* t. I, p. 42. Cf. également *la Civilisation et la Croyance,* p. 344.

Nous sommes moralement tenus de croire au devoir. « La science ne s'est jamais montrée plus grande que le jour où par la bouche d'un penseur généreux, elle a répété comme une écolière la réponse dictée par le cœur : Oui certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est *criminel*, et nous ne *voulons* pas l'accueillir (1). » Ce jour là elle a reconnu la primauté de la conscience. Elle a posé le principe même de la philosophie de Secrétan.

Ces premières réflexions amènent, en effet, notre auteur à deux décisions volontaires et, comme il dit, à deux « *propos* » qui domineront tout le reste de sa croyance.

Il décide, d'abord, qu'il croira au devoir inébranlablement. Je veux, dit-il, et je voudrai croire à l'obligation. Je veux et je voudrai toujours soustraire à la critique le sentiment du devoir que je trouve au fond de mon cœur. Je veux et je voudrai détourner mon attention de tout ce qui pourrait m'en faire douter. Je veux et je voudrai mettre ma croyance en l'obligation hors de mes propres atteintes, lui dresser un tabernacle au plus profond de moi-même, ne pas la contester, ne pas même l'examiner. Agir autrement, ce serait manquer de sincérité. Ce serait me condamner au remords. Ce serait accomplir un acte qui détruirait en moi la paix et l'harmonie.

Il décide, ensuite, qu'il fera tout pour sauver chez les autres hommes le même sentiment du devoir. Je veux et je voudrai travailler de toutes mes forces à raffermir chez les autres la croyance en l'obligation, détourner leurs esprits de la critique des fondements de la morale, leur apprendre à prononcer le mot devoir avec un respect religieux et sacré. L'honnête homme doit moins se proposer de connaître et de savoir que d'être utile et de « servir ». Or les grands problèmes

(1) *Philosophie de la Liberté*, t. I, p. 42.

modernes, le problème politique, le problème économique ne sont, au fond, que des problèmes moraux (1). Sauver le sentiment de l'obligation, ce sera servir la civilisation en servant la croyance.

La première assise de la croyance et la première règle de l'action sont donc établies. C'est la conscience qui fournit l'une et l'autre. Nous poserons en absolu que le devoir est une réalité indiscutable ; nous nous refuserons à rien croire qui puisse compromettre sa solidité. « Le vrai ne saurait être contraire au bien (2) » : tel sera le critérium volontaire de notre croyance volontaire. Un système ne pourra et ne devra donc être affirmé et cru par nous que dans la mesure où il rendra le sentiment de l'obligation à la fois intelligible et légitime à nos yeux. Tout système qui en ruinerait les bases sera condamné d'avance et banni de notre foi.

Ce premier pas fait vers une foi philosophique à la lumière de la conscience, nous passons avec Secrétan sur un autre terrain : celui de la logique, de la réflexion spéculative, de la science. La conscience a parlé. Elle nous a fourni la marque à laquelle nous reconnaîtrons immédiatement si une philosophie est ou n'est pas de celles auxquelles nous pouvons, sans trouble moral, donner notre adhésion. Il nous reste à faire, à l'aide de ce critérium et de la logique, un choix judicieux parmi la foule des idées que la science, la philosophie et la tradition nous offrent pour nous expliquer l'homme et la nature.

C'est cette tâche que Secrétan a tentée, et, dans la formation de la croyance qu'il nous propose d'adopter, nous pouvons distinguer, semble-t-il, quatre moments principaux.

(1) *La Civilisation et la Croyance*, première partie.
(2) *Ibid.*, p. 152.

La première conséquence logique que Secrétan tire de sa volonté de ne pas mettre en doute la valeur du devoir, c'est la décision de ne pas contester l'existence de la liberté humaine. Celui qui veut croire à l'obligation ne peut éviter de vouloir croire en même temps qu'il est doué de libre arbitre. Secrétan le répète à chaque instant : « Nous voulons croire à l'obligation ; nous sommes *moralement* obligés de croire à l'obligation ; c'est pourquoi nous voulons croire et nous croyons à la liberté de choix (1). » Et ailleurs : « Nous devons croire à la liberté parce qu'elle est inséparable du devoir et que nous sommes tenus moralement de croire au devoir (2). » Douter du devoir serait un crime. C'en serait donc un que de contester l'existence du libre arbitre.

Ces formules, tout le monde les connaît. Elles viennent, en droite ligne, de Kant et des affirmations relatives à la liberté nouménale. Je dois implique je puis. Si je veux croire que je dois, je dois donc vouloir croire en même temps que je puis. La volonté d'affirmer la légitimité de l'obligation implique et commande celle d'affirmer en même temps l'existence de la liberté. Nier le devoir serait coupable. Nier le libre arbitre reviendrait à nier le devoir. L'un implique l'autre. Celui qui serait arrivé à se persuader à lui-même que tout, dans le monde, se fait d'une façon exclusivement mécanique, celui-là aurait du même coup déraciné dans son cœur la foi au devoir. Il aurait réduit la croyance à l'obligation à n'être qu'une absurde illusion (3).

Le système naturaliste est donc implicitement jugé. Tout naturalisme implique un déterminisme. Tout déterminisme compromet la valeur du sentiment de

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 161.
(2) *Ibid.*, p. 176.
(3) Secrétan, *le Principe de la Morale*, chap. I, II, III, IV, V.

l'obligation. L'idée naturaliste sera donc bannie de la croyance que Secrétan édifie. On la rejettera, quelque séduisante qu'elle puisse être pour l'intelligence, en se rappelant qu'elle est un postulat que rien ne prouve, une croyance qu'il est toujours possible de nier. Et sans doute, on reconnaîtra que la thèse déterministe est possible. Mais comme on saura qu'elle n'est pas la seule possible, et qu'on peut en choisir une autre, on ne l'adoptera pas. « L'évidence du fait nous oblige à reconnaître dans le matérialisme une conception possible ; la même évidence contraint le matérialiste à confesser que cette conception n'est pas la seule possible ; *il faut donc choisir* (1). » Or ce serait être fautif aux yeux de la conscience, ce serait s'exposer à ses reproches légitimes que d'affirmer un groupe de propositions qui ruineraient le sentiment de l'obligation. Entre l'idée déterministe et la thèse du libre arbitre, l'évidence ne peut décider. Il faut *opter*, *voter* pour l'une ou pour l'autre. Votons donc pour le libre arbitre. La conscience exige que nous croyions en elle. Or ne serait-ce pas nier sa valeur que de nier la liberté ?

La première démarche de Secrétan avait été, pour vivre en paix avec sa conscience, de « statuer » le devoir comme un absolu. La logique le force à faire un second pas et à affirmer le libre arbitre. Le naturalisme est banni de sa philosophie et de son cœur. Il n'en veut pas. Il n'en voudra pas. De la science positive, il retiendra des fragments. Mais il refusera son adhésion aux postulats les plus généraux qu'elle formule. Il ne consentira pas à dire d'une façon absolue que tout fait à une cause, ni que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il fera de l'homme une exception dans le déterminisme de la nature. Il fera de la liberté la pièce maîtresse de son système de croyances.

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 204.

Mais alors, si l'explication scientifique du monde, de la vie, de la pensée et de l'homme doit être rejetée, quelle est celle à laquelle il faut nous tenir ? La tradition nous parle d'un Dieu créateur. Convient-il de vouloir nous contenter de ce qu'elle nous en dit ? Secrétan le pense, et le passage à l'idée de Dieu est le second moment du développement logique de sa doctrine.

Longtemps les théologiens ont cru qu'ils pourraient donner des preuves théoriques et en quelque sorte mathématiques de l'existence de Dieu. Ils ont inventé la preuve par la contingence du monde, la preuve par les causes finales, l'argument ontologique et ils ont cru avoir établi quelque chose. En réalité, dit Secrétan, ils n'ont rien prouvé du tout. Toutes ces preuves sont contestables. « Il n'y a pas de preuve de l'existence de Dieu ; Dieu n'est pas l'objet d'une science, mais d'une foi (1). » Le problème qui se pose à propos d'un créateur des choses n'est donc pas celui-ci : existe t-il ? C'est celui-ci : dois-je vouloir croire à son existence, et agir comme s'il existait, étant donné que je *veux* me faire une croyance qui rende légitime à mes propres yeux le sentiment que j'ai de l'obligation, et l'idée de mon libre arbitre. Le premier de ces deux problèmes serait insoluble puisque la valeur d'une soi-disant démonstration métaphysique sera toujours contestable. Le second est, au contraire, facile à résoudre. Celui qui le pose voit, en effet, aisément que, comme il a « statué » le devoir et la liberté, il doit aussi « statuer » Dieu.

A vrai dire, la simple réflexion spéculative nous y pousse. Les preuves ordinaires de l'existence de Dieu sont toutes bonnes, à la condition de voir en elles non des démonstrations décisives mais des raisons de

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 246.

croire. « Toutes les vieilles preuves sont bonnes, pourvu qu'on les entende sans pédanterie et qu'on ne leur attribue pas une valeur constringente (1). » Et Secrétan reprend la preuve par la contingence du monde: « En disant que la collection de ce qui devient doit elle-même avoir commencé et que la série des contingents, fût elle même infinie, ne s'en expliquerait pas mieux, mais que ce qui de sa nature est par un autre réclame l'être existant par soi-même, nous avons commencé d'exposer les motifs de notre foi (2). » Il y ajoute la preuve par les causes finales: « On ne fera jamais entendre qu'un monde où se pose la question « pourquoi » n'ait pas de pourquoi (3). » Mais il prend soin de dire qu'il n'est pas la dupe de ces démonstrations. Il n'y voit rien de scientifique; ce sont des motifs de foi tout simplement. Il proteste contre l'idée de « relever la théologie rationnelle comme discipline scientifique (4) ». Même il rejette la métaphysique rigoureusement finitiste d'un Renouvier. Cette métaphysique ne lui paraît pas plus intelligible que celle qui lui est contraire. Peut-on vraiment supposer un commencement absolu du temps, un instant qui n'aurait été précédé d'aucun instant? Peut-on supposer un espace limité qui ne serait entouré d'aucun espace? Ces thèses ne sont pas plus décisives que les opinions inverses et la doctrine qui suppose un commencement du monde ne s'impose pas plus à la raison spéculative que ne le fait la doctrine contraire (5). Il n'y a donc pas dans la théologie théorique de quoi forcer l'esprit à admettre Dieu ; tout au plus contient-elle ce qu'il faut pour le solliciter dans ce sens.

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 249.
(2) *Ibid.*, p. 247.
(3) *Ibid.*, p. 281.
(4) *Ibid*, p. 248.
(5) *Ibid.*, p. 239.

En revanche, il existe pour affirmer Dieu des raisons morales de telle nature que ce serait manquer à notre conscience de ne pas croire en lui.

D'abord, si l'on rejette l'idée de Dieu, on est acculé à une conception du monde désastreuse pour la conscience. Supposons que le monde n'ait pas été créé. Il est donc éternel. Supposons qu'aucun être n'agisse en lui et sur lui. Il se fait donc de lui-même. Nous voilà, par conséquent, retombés dans une doctrine mécaniste et panthéiste d'un caractère profondément immoral. Car, dans une telle conception des choses, les individus ne peuvent plus avoir de liberté. L'obligation n'est donc plus qu'un sentiment illusoire. Le devoir n'existe plus. Admettre l'éternité de l'univers, c'est adopter un principe dont les conséquences morales sont funestes. Aussi Secrétan conclut-il : « Cette hypothèse ne nous convient pas, nous n'en *voulons pas*, parce qu'elle ne saurait nous conduire à la conception morale du monde dont notre pensée a besoin (1). » La volonté de croire que nous sommes libres implique celle de croire que le monde a commencé d'être. Il n'en faudrait pas plus pour nous contraindre au nom de notre premier « propos » à « statuer » un Dieu créateur.

Mais il y a mieux encore ; car, au fond, croire au devoir, c'est croire en Dieu. Nier Dieu, ce serait donc nier le devoir. « Croire en Dieu, c'est croire au devoir, c'est croire que le bien moral n'est pas l'illusion passagère de quelques organisations nerveuses dans un moment de l'évolution, mais qu'il est fondé dans la nature des choses, qu'il est la raison d'être des choses et la suprême vérité (2). » Cesser d'y croire, ce serait, par suite, perdre tout idéal, toute

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 237.
(2) *Ibid.*, p. 254.

croyance au bien final et à la justice des choses, à cette idée que tout a un but ; ce serait penser que tout ce qui est est en vain ; ce serait perdre toute raison de vouloir vivre et « s'étaler dans le néant (1) ». L'idée naturaliste a pour conséquence l'écroulement de cette conception de l'univers d'après laquelle notre effort a sa raison d'être, tout ce qui se fait a un sens et la vie vaut, par conséquent, la peine d'être vécue. Que devient, en effet, le devoir lui-même si tout ce qui se fait dans le monde se fait pour le néant? Quelle autorité garde-t-il aux yeux d'un homme qui est en droit de se dire : je gesticule et le monde marche en ignorant mes actes et mes désirs et mes passions. Je me sacrifie et mon sacrifice est aussi stérile que le serait mon égoïsme ; les choses se font en dehors de moi. Le sentiment de l'obligation est-il ici rien de plus qu'une vanité parmi les vanités ? Je veux croire au devoir. Ma conscience m'y contraint. Je dois donc vouloir croire en Dieu. Donc aussi j'affirme Dieu volontairement et librement comme j'ai affirmé ma liberté.

Et non seulement je trouve dans ma conscience l'obligation d'affirmer Dieu avec la tradition, mais encore j'y découvre les principes d'après lesquels je devrai me faire une idée de sa nature. Si je dois me penser libre, je dois, en effet, vouloir croire que Dieu l'est aussi, et qu'il l'est d'une liberté absolue et parfaite, dominant la raison elle-même. Descartes ne voulait pas que Dieu fût asservi au Styx et aux Destinées ; il préférait admettre que si Dieu l'avait voulu les montagnes seraient sans vallées, et la sphère serait cubique. Cette idée cartésienne qui est aussi l'idée scottiste, est celle que Secrétan reprend et défend. Dieu est la liberté absolue. « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 249.

raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous et non pas lui qui sommes soumis à l'empire de la raison (1). » Telle est l'idée que nous devons vouloir nous faire de Dieu. Et nous le devons parce que nous devons vouloir nous croire libres. En effet, Dieu ne peut agir qu'ou librement ou nécessairement. Or, si Dieu obéissait à la nécessité, tout ce qui se produit dans l'univers serait nécessaire. Notre liberté n'existerait donc pas. Celui qui a décidé d'affirmer sa propre liberté, a donc pris implicitement le parti de faire de Dieu une liberté absolue. « D'avance j'ai confessé que la liberté et la nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que, si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine, laquelle se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir (2). » Croire en Dieu et en un Dieu qui puisse dire de lui-même « je suis ce que je veux », en un Dieu qui soit une puissance morale voulant le bien d'une façon absolue, c'est donc, d'après Secrétan, la conséquence inévitable de sa volonté première de croire au devoir, volonté qui implique elle-même celle de croire à la liberté.

Sur ce point, la conscience écarte donc une seconde fois l'idée naturaliste et scientifique: elle approuve hautement la tradition.

Mais ce n'est pas tout de vouloir croire en Dieu : encore faut-il le pouvoir. Or la logique nous le permet-elle ? L'idée d'un créateur moral et bon s'accorde-t-elle avec la constatation du mal partout répandu dans le monde? C'est le problème de la Théodicée : l'effort pour le résoudre correspond au troisième moment du développement logique de la pensée de Secrétan.

(1) *Philosophie de la Liberté*, t. I. p. 406.
(2) *Ibid.*, p. 370.

Cet effort est indispensable à ses yeux. La philosophie doit, en effet, vouloir établir en nous « une harmonie (1) ». Or une telle harmonie n'existera que si notre raison spéculative ne proteste pas contre les affirmations de notre cœur. Il faut donc chercher une façon intelligible de résoudre les objections qu'elle oppose aux affirmations de notre conscience. On peut exiger de la raison spéculative qu'elle n'ait pas la prétention d'être la mesure du réel et que, quand il s'agit de croyances, elle cède le pas à des considérations d'ordre moral. Mais on ne peut réclamer d'elle qu'elle tolère une croyance inintelligible et absurde. Ce serait manquer à notre conscience de ne pas affirmer le devoir, le libre arbitre de l'homme et Dieu. Ce serait manquer à notre raison théorique de les affirmer ensemble s'il y avait contradiction à le faire. Mais s'il est possible par un moyen quelconque, parût-il suranné, d'interpréter intelligiblement leur coexistence, ce sera un devoir d'y croire comme c'est « un devoir de croire au devoir ».

La difficulté de répondre à l'argument du mal et de justifier Dieu de son existence n'est pas médiocre. Secrétan l'avoue. Cependant, il croit trouver dans la tradition interprétée et modifiée convenablement, les éléments dont il a besoin pour achever le dessin des grandes lignes de sa croyance.

La tradition explique, en effet, le mal par la liberté de l'homme et par la chute. Platon le faisait déjà. Le christianisme est pénétré de la même idée. Pour eux le mal « est un fait accidentel exclusivement imputable aux agents libres (2) ». Doctrine très logique. Comment en effet, un homme qui croit en Dieu pourrait-il l'innocenter de l'existence du mal autrement qu'en attribuant celui-ci à la faute de la créature? Un Dieu qui ferait le

(1) *Le Principe de la Morale*, p. 56.
(2) *La Civilisation et la Croyance*, p. 267.

mal est une impossibilité. La raison spéculative est aussi impuissante à y croire qu'à concevoir une sphère cubique. C'est donc à la doctrine de la chute que Secrétan va se rallier. Et sans doute il reconnaît que c'est « une vieillerie énigmatique (1) ». « Hegel, Spencer, le théisme lui-même nous offrent, avoue-t-il, des systèmes bien mieux construits, bien plus complets. » Mais sa conscience exige de lui qu'il veuille croire en Dieu et il ne le peut pas sans admettre que le mal vient d'une chute. « La croyance en Dieu est la planche qui soutient notre tête au-dessus des flots, c'est le ressort de notre pensée, l'impérieux besoin de notre cœur (2). » « Renier Dieu serait démentir notre raison, ce serait commettre suicide (3). » Il faut donc que nous croyions ce qui rendra possible pour nous la foi en Dieu, que nous affirmions que le mal provient non pas du créateur mais de nous mêmes.

Seulement, la doctrine de la chute a besoin d'interprétation et de perfectionnement. Telle qu'elle se présente dans la tradition, elle reste obscure et pleine de difficultés. Secrétan essaye de l'améliorer.

On peut faire à l'explication du mal par le péché deux objections principales.

On peut dire, d'abord : Dieu savait, en créant, que le mal prendrait place dans le monde; il pouvait ne pas créer et il évitait ainsi le mal. Il a créé; il a donc finalement voulu le mal; il en est le véritable auteur. Secrétan répond en prenant un parti que plus d'un théologien considérerait comme blasphématoire. Le bien et le mal, dit-il, sont les « catégories du libre arbitre », puisque c'est lui qui fait ou le bien ou le mal. Or « la prescience des décisions du libre arbi-

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 330.
(2) *Ibid.*, p. 300.
(3) *Ibid.*, p. 280.

tre » est « une notion contradictoire (1) ». D'où il conclut qu'au moment où Dieu a créé, il ne savait pas que le mal existerait, car il ne pouvait pas savoir que l'homme pécherait. « La prescience des décisions de la liberté n'est pas comprise dans l'omniscience (2). » Tout ce que Dieu savait, sur ce point, c'est que le mal *pouvait* exister, mais il ignorait s'il existerait en fait. Donner à l'homme le libre arbitre, c'était, en effet, lui donner « la possibilité » de faire le mal ou de ne pas le faire à volonté. Rien de plus. Or nous ne pouvons reprocher à Dieu de nous avoir donné le moyen de mal agir. Car, ce qui permet la faute est aussi ce qui permet le mérite. Le libre arbitre n'est-il pas la condition même de l'obligation ? Et y a-t-il rien qui ait une valeur absolue en dehors du bien moral ? De ce point de vue, la « possibilité du mal » apparaît comme « un bien, *le premier des biens dans l'ordre logique* ». Dieu ne serait pas Dieu s'il ne l'avait pas créée. Car « le nom même de Dieu signifie exactement pour nous : je veux que le bien soit (3) », et comment le bien aurait-il pu être s'il n'y avait pas eu d'obligation, par conséquent, de liberté et, par suite aussi, de mal possible ? L'objection que l'on fait n'est donc pas décisive. Et pourtant, Secrétan sait bien qu'elle n'est pas parfaitement détruite, car il ajoute : « Peut-être de tels raisonnements ne satisferaient-ils pas un esprit impartial ; mais ici, la *raison elle-même ne nous permet pas d'être impartial*; elle affirme Dieu ; elle n'est autre chose, au fond, que l'effort pour nous rattacher à Dieu, l'attraction qu'exerce l'idée de Dieu sur l'animal dont elle fait un homme. *Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, nous devons y croire* (4). » Principe qui implique

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 268
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 272.
(4) *Ibid.*, p. 272.

que, quand il s'agit de sauver la morale, une mauvaise réponse aux objections difficiles sera toujours assez bonne ; il suffira de n'y pas regarder de trop près.

Mais cette première difficulté de la théorie de la chute n'est que la plus faible. Il en est une autre si grave que Secrétan hésite devant elle : c'est celle qu'on tire de ce qu'il nomme la solidarité du mal.

Cette solidarité, elle est partout, si la doctrine de la chute est la vraie. Elle se présente sous une forme simple dans les phénomènes d'hérédité. Un homme a mené une vie dissolue ; ce sont ses enfants qui sont malades. Elle se présente comme l'âme même de la doctrine du péché originel : c'est le premier homme qui a péché ; tous ses descendants sont punis par la souffrance d'une faute qu'il a commise et à laquelle ils n'ont point participé. Elle se présente sous un aspect plus révoltant encore. Le mal déborde la société humaine. L'animal souffre. Même, l'univers est un champ de carnage et de douleur d'où s'élève, vers le ciel, un cri de désespoir. La souffrance de la bête s'explique-t-elle donc par la faute de l'homme ? Etrange solidarité ! Etrange justice ! « Le mal que nous trouvons dans le monde ne semble pas être la suite naturelle, ni surtout l'effet *légitime* d'un péché commis par la seule créature libre que nous connaissions, c'est-à dire un être humain (1). » Il y a là une difficulté qui n'intéresse plus seulement la raison spéculative, mais la conscience elle-même au nom de laquelle on veut nous faire adopter la doctrine de la chute. Notre cœur ne se révolte-t-il pas à l'idée que l'innocent est puni pour la faute du coupable ? Secrétan reconnaît la difficulté. Mais sa volonté de croire en Dieu, malgré tout, est telle, et telle est sa conviction de la nécessité de laver le créateur de l'existence du mal en supposant

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 274.

une faute imputable à la créature, qu'il n'hésite pas à compléter sa croyance par les affirmations mystiques du caractère le plus fantastique. Il va, en effet, jusqu'à affirmer « l'unité du sujet de la chute ».

Le point de vue ordinaire sur le monde et sur la justice est le point de vue individualiste. Or, telle est sa nature que, Secrétan l'avoue, on ne peut à la fois, le conserver et croire en Dieu. « Si l'individu forme un tout, s'il est un but, si le vrai problème du monde est celui des destinées individuelles, la solidarité morale est manifestement injuste (1). » Or, *la conscience* ne peut tolérer l'idée d'une injustice régnant dans le monde, puisqu'une telle conception des choses ne viserait à rien moins qu'à la négation du Dieu qu'elle affirme. Il faut donc croire que le point de vue individualiste n'est pas le vrai, que le monde forme une vaste unité, un tout, dont le péché initial retentit sur toutes les parties.

Cette idée est confirmée par l'étude des faits et aussi par celle du devoir. En fait, la solidarité la plus étroite relie entre eux les individus ; toutes les choses, tous les êtres qui existent ont les uns sur les autres une action réciproque. La création est une œuvre une. L'individu ne subsiste que dans l'espèce et par elle. L'espèce n'est concevable que dans le monde et par lui. Tout est lié à tout. Et c'est là un fait *normal*. Car notre « conscience morale » nous le dit : « Notre devoir est d'affirmer » la solidarité. « Qu'est-ce que la philanthropie, qu'est-ce que l'amour, sinon cette affirmation de la solidarité comme notre condition normale ? » La conscience morale « très simplement interrogée par une oreille attentive au sens de ses énoncés, nous apprend donc que la fin de l'être est l'unité (2) ».

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 277.
(2) *Ibid.*, p. 286.

C'est dire que l'état normal et naturel de l'univers aurait dû être celui dans lequel tous les individus auraient voulu vivre pour l'ensemble par l'amour, par la charité, par le devoir. C'est dire que, si nous l'avions fait, le mal n'aurait pas existé. C'est dire finalement que le mal consiste « à nous vouloir isolément, à nous séparer du corps dont nous sommes membres (1) ». C'est dire que la chute a été l'œuvre de l'égoïsme individualiste dont le tout solidaire et un a souffert. C'est dire que le sujet de la chute ce n'est pas un homme, c'est le groupe de tous les êtres vivants qui forment une « unité », et « où sont compris les membres solidaires de l'espèce humaine ».

Bref, la solidarité est l'état normal et naturel de la création parce que le monde a « pour but la réalisation de l'ordre moral (2) ». « Nous ne saurions avoir d'autre loi que celle de réaliser notre *nature*, et puisque l'accomplissement de la loi morale nous constitue en unité, il est certain que notre *nature est l'unité !* » Il est donc également normal et naturel que tous les êtres vivants soient solidaires du péché, et qu'ils souffrent d'une faute qui est celle de l'univers tout entier, comme ils seraient rendus heureux par une moralité qui serait celle de l'ensemble du monde.

Idées que quelques-uns considèrent comme profondes et qu'il est difficile à beaucoup d'autres de ne pas juger éminemment fantaisistes. En tous cas, elles suffisent aux yeux de Secrétan « pour faire entrevoir (3) » que la solidarité du péché « pourrait se concilier avec la loi de justice et par conséquent avec l'existence de Dieu ». Et il suffit « d'entrevoir » que les deux choses ne sont pas absolument inconciliables, pour refuser ici encore d'examiner les choses de trop près.

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 286.
(2) *Ibid.*, p. 252.
(3) *Ibid.*, p. 276.

Du reste, Secrétan reste perplexe quand il s'agit de déterminer avec plus de précision les détails de sa croyance relative à la chute. Faut-il placer la faute de l'être originaire qui par égoïsme a engendré le mal au cours de l'évolution des mondes, ou avant l'évolution elle-même ? Secrétan hésite et « renonce à choisir (1) ». Mais, ajoute-t-il, « ne pas tout savoir n'est pas nécessairement tout ignorer (2) ». Et ce qu'il sait lui suffit pour sauver à ses yeux l'existence de Dieu. « Conduit à ces deux idées de l'unité créée et de sa chute par un faisceau d'inductions puissantes, nous pouvons leur *prêter créance* sans avoir réponse aux questions relatives au mode de la création, à l'état de la créature antérieure à la chute, à la représentation de cette catastrophe ainsi qu'à ses premiers effets. Il nous suffit d'*entrevoir* que, malgré tout, le fait du monde n'est pas *nécessairement incompatible* avec la réalité de l'être idéal où nous trouvons la seule raison possible de toute existence quelconque pour que nous affirmions cette réalité, parce que cette affirmation est un impérieux *besoin* de notre *esprit* et de notre *cœur*, notre démarche naturelle (3) ».

Secrétan possède donc maintenant les éléments d'une croyance philosophique raisonnée. Il a trouvé le port. Il jette l'ancre.

Mais voici que par une quatrième et dernière démarche il va tendre les bras à l'église chrétienne. Qu'est-ce, en effet, que sa croyance ? Ce n'est pas le christianisme traditionnel. Mais c'est une forme particulière d'un christianisme protestant et libéral. C'est ce qu'il appelle « le christianisme en esprit et en vérité (4)».

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 304.
(2) *Ibid.*, p. 304.
(3) *Ibid.*, p. 305.
(4) *Ibid.*, partie III, chap. II.

Lorsqu'on a admis l'existence d'un créateur à la fois sage et bon, on ne peut supposer qu'en donnant à l'homme la possibilité de faire le mal sans savoir s'il ne le ferait pas « ce créateur ait abandonné les destinées de l'univers au libre arbitre d'un être imparfait (1) ». Un tel Dieu avait dû prévoir le cas où le péché serait commis et préparer des remèdes pour cette éventualité. Il faut donc croire que Dieu « ne permet pas au mal de se produire sans posséder les moyens de le combattre et de le supprimer ». Il faut penser que « notre planète est le théâtre d'une restauration (2) ». Sans quoi la bonté de Dieu serait en défaut. Or qu'est-ce que le christianisme enseigne, si ce n'est cela même ? Qu'est-ce que Jésus, sinon l'instrument de la conversion morale de l'univers coupable, celui par lequel le bien reparaît dans le monde par une renaissance de l'idée du devoir et du sentiment de la solidarité ?

Et sans doute, le christianisme tel que les églises l'ont entendu et déformé n'est pas admissible pour la *conscience* humaine. Il nous répugne de croire que Dieu châtie les fautes de l'homme coupable en punissant son fils innocent. Nous ne pouvons pas concilier avec l'idée d'un Dieu bon le dogme de l'éternité des peines, ni celui qui n'assure le salut qu'aux seuls hommes ayant connu le Christ et ayant eu foi en lui. Nous ne saurions non plus croire aux idées surannées dont on a fait jadis l'essentiel de la religion et sur lesquelles le culte s'est greffé. Mais nous pouvons encore, nous devons même donner notre adhésion à un christianisme épuré, en rejeter tout ce qui ne s'accorde pas avec les besoins de notre conscience (3), en garder tout ce qui les satisfait.

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 334.
(2) *Ibid.*, p. 336.
(3) *Ibid.*, p. 363.

Or qu'y a-t-il dans le christianisme d'encore acceptable? Cette idée que Jésus a été le modèle de ce que tout homme devrait être. L'homme a péché par égoïsme. Il a refusé, de travailler pour les autres hommes dont il est solidaire. Il faut, pour que tout, dans le monde, rentre dans l'ordre naturel de l'univers, que chaque individu s'unisse *par la charité* au reste de l'humanité, se change, « se convertisse ». De cette façon là tous vivront de la vie qu'ils doivent vivre. Mais qu'est-ce donc que la vie de Jésus, si ce n'est le type même de ce que devrait être celle de chaque homme? « Jésus s'est offert pour donner au monde un modèle... (1) » « L'humanité s'est repentie à salut en Jésus-Christ, la crise de conversion déjà préparée s'est accomplie en Jésus Christ pour se répéter dans l'âme de chaque fidèle (2) ». Le sacrifice de Jésus a été un exemple suprême, résultat d'un calcul divin, pour faire mieux comprendre à l'homme comment il lui faut vivre. De ce point de vue tout s'éclaire. « Nous comprenons que le Seigneur Jésus est de substance divine dans ce sens que toute substance est divine et que l'opposition du divin et de l'humain n'est point une opposition de substance mais de condition, comme celle de l'organique et de l'inorganique ou mieux encore celle de la vie ou de la mort. Nous comprenons que Jésus est divin de naissance et d'origine parce que, après des tentatives innombrées, après toute une progression d'efforts inspirés et de vœux exaucés, il est le fruit béni du travail de l'humanité déchue pour se rapprocher de Dieu; nous comprenons que Jésus est Dieu parce que limité par son enveloppe, exposé peut-être à l'erreur, il est parfaitement saint et que la sainteté est le divin par excellence (3). » Bref, nous nous faisons

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 383.
(2) *Ibid.*, p. 386.
(3) *Ibid.*, p. 381.

chrétiens : et sans doute chrétien indépendant de tout dogme, voire de toute église, mais décidé à ne pas faire de difficulté pour admettre, fût-ce ce que la science positive déclare absurde : par exemple, certains miracles, et, entre autres, la résurrection de Jésus-Christ.

Tel est, dans ses grandes lignes, le développement de la croyance à laquelle Secrétan nous convie.

Est-il rien de plus caractéristique qu'une méthode comme celle qu'il suit? Tout dans sa doctrine repose sur ces deux idées fondamentales. La conscience nous fait un devoir de croire au devoir. Les conclusions les plus générales de la science peuvent être éludées quand on le veut. De là procède tout ce qui suit. On vote pour le devoir ; cela implique qu'on vote en même temps pour le libre arbitre, pour Dieu, pour la chûte, pour la rédemption, et même pour une certaine façon d'interpréter la divinité de Jésus-Christ ; cela implique en même temps qu'on ne conférera aux affirmations de la science positive qu'une valeur toute relative. C'est notre conscience qui décide de notre premier acte philosophique. La logique et la raison spéculative font le reste. Et voilà qu'au nom de la conscience, de la science et de notre paix intérieure on nous invite au mysticisme ; voilà qu'on nous ramène par la main non pas au catholicisme, mais à un christianisme épuré à la manière du protestantisme libéral. Voilà qu'on nous dit : votre cœur vous désavouerait si vous ne conserviez pas, de la tradition, au nom de la conscience et de la raison, certaines de ses idées les plus antiscientifiques.

A vrai dire des conclusions aussi empreintes de mysticisme n'ont pas paru s'imposer à tous les philosophes qui, comme Secrétan, se réclament aujourd'hui du programme : science et conscience.

Sans doute Secrétan n'est pas un isolé dans le moralisme. On retrouve chez Renouvier (1) et chez plusieurs protestants libéraux des arguments et des idées très analogues aux siens. Mais, à côté d'eux, il est des partisans du moralisme plus libérés des croyances traditionnelles et dont la conscience et la raison n'ont pas tant d'exigences mystiques.

Ceux-là sont toujours d'accord pour placer au-dessus de la science, et « comme une science plus certaine que la science », les affirmations de leur conscience. Contester la valeur du sentiment du devoir serait, à leurs yeux, une monstruosité. Ils mettent par conséquent hors de cause l'impératif catégorique compris à la manière de Kant. Ils refusent également de discuter l'existence du libre arbitre qui en est inséparable à leurs yeux. Pour le reste, ils ne croient plus qu'aux résultats de la science quand elle en donne, et ils sont d'avis qu'il convient d'avouer tranquillement notre ignorance au sujet des choses sur lesquelles elle ne nous renseigne pas. Leur conscience ne leur paraît plus exiger l'affirmation ni d'un Dieu créateur, ni de la chute, ni de rien de semblable.

Cet état d'esprit est celui de la plupart des partisans de la « morale indépendante ». On le trouve notamment chez Mme Coignet (2), chez Proudhon (3), chez les plus libérés des protestants libéraux.

En veut-on un exemple ? Qu'on lise les belles conférences prononcées à Genève en 1900, par M. F. Buisson. Elles expriment fort bien les idées les plus typiques des philosophes en question.

M. Buisson est pleinement d'accord avec Secrétan et Renouvier sur le but que doit se proposer la philo-

(1) *Nouvelle Monadologie*, dernière partie.

(2) Mme Coignet, *la Morale indépendante*.

(3) Proudhon, *de la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, première étude, chap. VII.

sophie. Il est impossible de découvrir ce qui est par une réflexion toute théorique. Mais il est possible à chacun de se faire des croyances philosophiques qui satisfassent son esprit et son cœur au sujet des questions à propos desquelles il est indispensable de penser quelque chose. Et M. Buisson retrouve sous sa plume les expressions de Secrétan. Celui-ci voulait que la philosophie nous fournît une croyance qui établît en nous « une harmonie ». M. Buisson constate les conflits actuels de la science, de la morale et de la religion, et il se demande : « Est-il donc impossible de rétablir l'unité détruite ? Faut-il renoncer à remettre l'ordre et l'harmonie au fond de nous-mêmes ? (1) »

C'est là une chose que M. Buisson ne pense pas. D'après lui, nous pouvons nous faire une croyance « sans supprimer dans l'homme rien de ce qui est humain (2) ». Cela revient à dire : en tenant compte à la fois des résultats de la science et des données de la conscience. Car « toutes les fois qu'il s'agira de *connaître*, notre esprit n'a pas d'autre instrument à employer que la *science* avec ses conditions, ses méthodes et ses lois ». Et d'autre part, « toutes les fois qu'il s'agit de vouloir ou d'agir, c'est à la *conscience* de nous guider, elle seule ayant qualité et autorité pour le faire (3) ». Science et conscience, voilà donc pour M. Buisson, comme pour Secrétan et pour Renouvier, les deux « normes » qui doivent régler notre croyance et notre action.

Seulement M. Buisson n'en tire pas les mêmes conséquences que ses illustres devanciers. D'après lui, la science et la conscience s'unissent, en effet, pour nous interdire toute adhésion à un dogme religieux comme le dogme chrétien. La science, parce qu'elle

(1) *Science, Morale et Religion*, p. 48.
(2) *Ibid.*, p. 48.
(3) *Ibid.*, p. 100.

établit qu'il n'y a, dans le monde, ni miracle, ni surnaturel, ce que le christianisme suppose. La conscience, parce que les postulats du christianisme sont non pas seulement absurdes, mais révoltants (1). Qu'est-ce qu'un Dieu sage qui crée des millions d'êtres pour la damnation éternelle, puisqu'il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus : qu'un Dieu juste, qui, pour une faute d'un instant d'une créature misérable et tentée, punit pour l'éternité : qu'un Dieu miséricordieux, qui, afin de sauver une faible partie de ses victimes, frappe son fils innocent pour une faute que d'autres ont commise? Le dogme chrétien, c'est une fantasmagorie illogique et immorale ; pour notre esprit, il est absurde; pour notre conscience, il est révoltant. Nous ne pouvons plus, nous ne devons plus croire ce que la tradition nous rapporte.

Mais nous ne devons pas moins nous interdire de prendre la science pour guide unique de nos convictions. Si la science et la conscience protestent à la fois contre les croyances traditionnelles, la conscience se lève à son tour contre les prétentions naturalistes de la science. Elle nous défend d'affirmer le déterminisme, de nier notre liberté. Nous nous sentons libres, et notre conscience exige que nous croyions l'être. Nous le pouvons d'ailleurs : « Parce que la science ne peut sans cesser d'être science sortir du déterminisme, s'ensuit-il que le déterminisme soit le dernier mot des choses? (2) » Nier la liberté, c'est un acte « gratuit (3) » ; et si la conception déterministe « était adoptée exclusivement elle supprimerait tout un ordre d'aspirations qui, étant naturelles, sont légitimes (4) ». Il faut donc qu'au nom de la conscience, nous affirmions le devoir

(1) *Science, Morale et Religion*, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 86.
(3) *Ibid.*, p. 87.
(4) *Ibid.*, p. 88.

et la liberté. C'est une restriction des principes scientifiques nécessaire pour que nous puissions vivre d'accord avec nous-mêmes. Du moment que nous l'aurons faite, nous ne croirons plus pour le reste que ce que la science constate; nous dirons ce qu'elle dit quand elle affirme quelque chose, nous reconnaitrons notre ignorance quand elle n'affirme rien.

Quant à la religion, elle aussi a quelque chose de bon et ce qu'elle a de bon n'est pas incompatible avec la morale et la science; nous pouvons donc le conserver. Ce qu'elle a de mauvais et d'inutile, c'est le dogme traditionnel, c'est le culte, qui en sont le corps. Ce qu'elle a de satisfaisant et de fécond, ce qui en fait l'âme, c'est l'idée que la vie a un sens, qu'elle n'est pas vaine. C'est l'idée qu'un bien, un vrai, un beau absolus sont possibles. C'est le sentiment que nous ne les possédons pas et que nous devons travailler de toutes nos forces à les réaliser dans la mesure de nos aptitudes. Cette idée, ce sentiment, rien ne saurait prouver qu'ils sont absurdes. Ils sont d'ailleurs éminemment utiles au développement de la vie morale. Le moralisme tout sec, pour ainsi dire, se suffit difficilement à lui-même: « Si, écrit M. Buisson, au lieu de me croire tenu de collaborer avec la volonté divine à des desseins dont j'entrevois le sens, je ne dois plus me considérer que comme faisant partie d'un immense univers où, par la force de la nature, certaines conséquences résulteront après des milliers de siècle du mouvement des choses et de la vie des êtres, il faut en convenir, l'impératif catégorique perd beaucoup de sa majesté; son aiguillon surtout est singulièrement émoussé (1). » La disproportion n'est-elle pas alors énorme entre « le sacrifice imposé » et « le bien hypothétique que le monde en retirera? » Il importe donc de maintenir et

(1) *Science, Morale et Religion*, p. 94.

de développer en nous le sens religieux. Cela ne veut pas dire de croire en un Dieu créateur. Cela signifie : de croire que chaque fois que nous obéissons au devoir, nous contribuons pour une part à créer Dieu ; de vouloir que notre esprit « poursuive toujours l'infini et ne se flatte jamais de le posséder (1). »

Réunir dans notre croyance les résultats de la science et la constatation de nos ignorances, y ajouter l'affirmation du devoir et du libre arbitre, cultiver en nous la confiance en la valeur de l'action humaine, ce sera donc, d'après M. Buisson, avoir fait tout ce que la science et la conscience exigent de nous. Nous sommes loin de la théologie mystique et traditionnelle d'un Secrétan et d'un Renouvier. Le moralisme est ici plus sage, plus libéré, d'un mot plus rationaliste.

Et pourtant, il ne l'est pas encore complètement et, s'il ne l'est pas, c'est qu'il ne peut pas l'être. Les partisans du moralisme se sont souvent donnés comme les apôtres de la raison. Ils ont prétendu qu'ils étaient libres de tout mysticisme, de toute foi. Ils ont assuré que, si le monde les suivait, ils rationaliseraient le monde. Il pourrait bien y avoir là une forte illusion. Kant en est l'auteur responsable. En appelant le sentiment du devoir, « l'impératif catégorique », un produit de la « raison pratique », en faisant du principe de la morale tel qu'il l'entend, un axiome au-dessus de toute critique, il a répandu dans le monde une équivoque fâcheuse qui permet de jouer sur le mot rationalisme. Si, en effet, une philosophie rationaliste est une philosophie comme celle de Descartes, qui remet tout en question, qui n'admet comme axiomes que des vérités *spéculatives* indubitables, et qui révoque en doute tout ce qui ne s'impose pas abso-

(1) *Science, Morale et Religion*, p. 129.

lument à la pensée *théorique*, comment appeler du même nom de « rationaliste » une philosophie qui se refuse à examiner la valeur d'un sentiment comme celui de l'obligation, qui pose l'existence du libre arbitre comme une certitude, alors que la raison théorique proteste contre elle, qui juge les doctrines par leurs conséquences pratiques au lieu de les examiner seulement au point de vue de leur intelligibilité et de leur cohérence, et qui fait tout cela alors que, comme Secrétan l'avoue, elle sait que, si elle voulait douter de ses propres principes, elle aurait, pour le faire, des raisons spéculatives nombreuses et excellentes? Mettre systématiquement et par principe, hors de la discussion théorique et scientifique, certaines propositions, s'interdire de les contrôler, préférer nier les raisons qu'il y a d'en douter plutôt que d'en douter, est-ce donc là la méthode rationnelle de la science (1)? Bien au contraire. C'est le procédé qu'ont employé les mystiques de tous les temps et de tous les pays. Seulement, ils s'en sont servi en général pour sauver de la critique un dogme religieux tout entier. Le moralisme n'en use que pour sauver le sentiment du devoir et ce qui s'ensuit. C'est donc un mysticisme assagi. Mais un rationalisme, non pas. L'équivoque des mots « raison pratique » ne trompera, sur ce point, que ceux qui voudront bien s'y laisser tromper (2). Les autres verront inévitablement, dans les procédés de réflexion du moralisme une forme dérivée de l'adage scolastique : « *ancilla theologiae philosophia* » changé en « *ancilla moralis fidei philosophia.* »

Au fond, le moralisme n'est rien de plus qu'un résidu de la philosophie religieuse. L'histoire le con-

(1) Cf. Claude Bernard, *Introduction à la Médecine expérimentale*. chap II. Du doute et de l'idée a priori.

(2) Cf. Jules de Gautier, *De Kant à Nietzsche*. — Tarde, *Philosophie pénale*, p. 9.

firme. Il est né, en effet, du protestantisme (1). Conçu, au début, par des philosophes protestants de naissance ou d'éducation, il est l'effort suprême du protestantisme pour se sauver des conclusions de la science, sans tomber dans un traditionalisme, et sans abandonner ceux de ses dogmes auxquels il tient le plus. Au commencement, le protestantisme a été une révolte rationaliste et individualiste contre l'enseignement traditionnel religieux et métaphysique, fondé sur une interprétation de la Bible faite à la lumière douteuse des commentaires catholiques. Il a fait alors beaucoup pour l'affranchissement de la pensée humaine. Il a préparé la libre réflexion d'un Descartes. Il a ouvert la route à la science. Mais bientôt, il semble que les protestants aient eu peur de ce que la méthode de libre examen, longuement pratiquée, avait engendré. Ils n'ont pas vu sans inquiétude la science positive développer ses conclusions, étendre ses affirmations, finalement, toucher à l'arche sainte de la Bible, des évangiles et de la morale chrétienne. Alors, on a pu voir ce spectacle : le protestantisme acharné à arrêter le mouvement qu'il avait contribué à lancer. Les penseurs protestants se sont retournés contre la science grandissante : ils ont prétendu lui tracer des limites ; ils ont dit à la raison spéculative, par la bouche de Kant : nous ne croirons tes conclusions que dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point. Du moment que tu cesseras de respecter certaines de nos convictions morales, nous te refuserons l'adhésion de notre esprit. Tu nous dis ce qu'est le phénomène, ce qu'est l'intelligible. Tout cela n'est peut-être pas l'être, mais seulement l'apparence. Quoi que tu nous affirmes, nous continuerons donc de croire en morale et en religion ce qui nous plaira. Au-dessus de la science, nous poserons

(1) Jean Réville, *le Protestantisme libéral.*

notre foi irraisonnée au devoir et au libre arbitre. Nous l'appellerons « une science plus certaine que la science (1) ». Nous nous refuserons à exercer à son sujet le libre examen, que nous avons vanté quand nous croyions qu'il nous donnait raison sur tous les points et dont nous ne voulons plus que dans certains cas, du moment qu'il nous donne tort quelquefois. Propositions qui constituent l'essentiel du moralisme et qui relèvent, on le voit, non pas du rationalisme scientifique, mais, au contraire, de l'irrationalisme religieux.

Tel est le moralisme. L'exemple de la philosophie de Secrétan suffira sans doute à en illustrer assez les caractères. Ne nous y trompons pas : le programme philosophique « science et conscience » n'est nullement synonyme du programme : « science ». « Science et conscience », cela signifie dans la bouche de ceux qui répètent à tous propos ces deux mots : mon préjugé moral formé par l'éducation que j'ai reçue, avant ma réflexion scientifique : ce qui me plaît d'abord, ma raison après ; ma foi pratique avant ma pensée. Le moralisme est une philosophie d'honnête homme au sens vulgaire du mot, qui fait de la justification de ce qu'il appelle son honnêteté, le critérium de la vérité philosophique. Qu'on refléchisse aux conclusions étranges où les sciences seraient conduites si elles raisonnaient de cette façon-là.

***

Nous avons demandé à Secrétan de nous fournir un exemple des raisonnements que font les partisans du moralisme, pour établir leur croyance. Nous demanderons de même à M. F. Brunetière, les motifs pour lesquels il nous invite à nous affilier à la tradition telle

(1) Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 209.

qu'il la définit. Les idées traditionalistes ont été maintes fois exposées et défendues au cours du dix-neuvième siècle. Elles l'ont toujours été à peu de chose près par les mêmes procédés. En nous adressant à M. Brunetière, nous allons donc non pas vers le plus remarquable de leurs apologistes mais simplement vers le plus récent et le plus averti.

Nous avons dit plus haut ce qu'il y avait de semblable dans le moralisme et le traditionalisme. L'important aux yeux de M. Brunetière, comme à ceux de Secrétan, serait que nous eussions une solution sûre des problèmes de notre origine, de notre destinée, et du devoir.

Or, pour lui comme pour le moralisme, la science est définitivement incapable de résoudre des questions de ce genre : celles qui nous intéressent le plus. Mieux encore : les sciences « sont impuissantes, je ne dis pas à résoudre mais à poser convenablement les seules questions qui importent: ce sont celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite et à sa destinée future (1) ». Sur tous ces points, le mystère le plus opaque nous entoure. Nous ignorons et nous sommes condamnés à l'ignorance éternelle. C'est ce que le positivisme a très bien vu. Et non seulement M. Brunetière lui en sait gré, mais encore il s'affirme positiviste (2) : c'est de l'*Origine des Espèces* et du *Cours de Philosophie positive* qu'il se propose de « tirer les moyens d'une apologétique nouvelle ».

Quant aux métaphysiques proprement dites qui se donnent pour une expression adéquate des choses, tout en se séparant de la science, elles ne font plus illusion à personne. « Le temps des systèmes est passé. »

(1) *Science et religion*, p. 19.
(2) *Discours de Combat*, t. II, p. 1.

Entre les métaphysiques, la raison humaine ne peut choisir. Car, comme l'écrivait Pascal, « ni la contradiction n'est marque infaillible d'erreur, ni l'incontradiction marque de vérité (1) ». Une métaphysique ne sera donc jamais qu'un rêve plus ou moins illogique, plus ou moins fondé en apparence sur les faits de l'expérience. Prétendre que l'on connaît la réalité parce qu'on a construit dans les nuages un château de vapeurs, c'est et ce ne sera désormais aux yeux de qui voudra réfléchir qu'une incontestable folie.

Poser le double problème de la croyance et de l'action en se demandant : qu'est-ce que le réel ? qu'est-ce qui existe ? que dois-je vouloir faire étant donné ce que je suis ? c'est donc une grande naïveté. Sur des sujets de ce genre, nous ne savons rien ; nous ne saurons jamais rien. Les problèmes philosophiques ne sont pas susceptibles d'une solution à la fois rationnelle et sûre. En faisant croire le contraire, Descartes s'est égaré ; il a aiguillé dans une fausse voie la foule de ses imitateurs.

Pourtant nous ne saurions nous contenter de l'attitude positiviste. Le positiviste radical, en principe, dit ce qu'il sait, sait ce qu'il ignore ; pour le reste, il se refuse à remplir avec de la croyance les brèches de son ignorance. Mais dans l'application, aucun positiviste ne s'en tient là. Tous achèvent leur science en croyance. Il faut donc que, nous aussi, nous adoptions une croyance (2) en dehors de la science et sans son secours, pour des considérations qui ne soient pas théoriques, mais pratiques. Jusqu'ici l'accord du moralisme et de M. Ferdinand Brunetière est, conformément à ce que nous avons dit plus haut, à peu près parfait.

Mais voici que le divorce commence.

(1) *Discours de Combat*, t. I, p. 157.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 297.

Ce qui préoccupe le plus vivement les partisans du moralisme, c'est la *sincérité* de l'individu vis-à-vis de lui-même dans la croyance et dans l'action. C'est « l'harmonie » de son cœur et de sa raison, condition indispensable du calme dans la vie. Quand un philosophe comme Secrétan nous dit « veuillez votre croyance » et quand il commence par nous exhorter à en chercher le fondement dans notre « conscience », c'est donc parce qu'il pense, d'abord, que nous pouvons croire *sincèrement* à volonté, ensuite que nous ne pouvons pas vivre *en paix avec* nous-mêmes si nous révoquons en doute le devoir et le libre arbitre. De là l'invitation à « ausculter » notre propre conscience individuelle avant de prendre un parti dans la spéculation et dans l'action. De là, par conséquent, tout le système. Ecouter notre conscience d'abord, critiquer volontairement la science quand elle n'est pas d'accord avec elle ensuite, c'est assez pour assurer notre harmonie intérieure sur un fondement de parfaite sincérité. « Qui veut croire croira (1). » Telle est l'idée mère du moralisme. — L'idée de M. F. Brunetière est tout autre. Pour lui, la foi, la croyance sincère n'est pas et ne peut pas être une œuvre de volonté. Il le répète à chaque instant. La foi ne se crée pas artificiellement. C'est « la chose qu'on ne se donne point (2) ». Son argumentation ne pourra donc pas tendre tout à fait à la même fin à laquelle tend celle du moralisme. Le moralisme nous convie à examiner la science et la tradition à la lumière de notre conscience individuelle et de la logique. Il nous dit d'y choisir ce que notre sincérité nous permet de conserver et de l'une et de l'autre. M. F. Brunetière va essayer de nous démontrer que, ne pouvant pas croire à volonté,

(1) Renouvier. *Deuxième Essai de Critique générale.*
(2) *Science et Religion,* à la fin.

dans l'incertitude où nous sommes, ce que nous avons de plus sage à faire, c'est de procéder *comme si nous croyions même si nous ne croyons pas*. Il va nous dire, au lieu de vous fabriquer une foi nouvelle, donnez votre adhésion, si vous le pouvez, à une foi toute faite, et, si vous ne le pouvez pas, rattachez-vous du moins par l'action au parti dont vous voudriez avoir la foi. Le moralisme nous parle ainsi : veuillez croire ce que votre conscience individuelle vous dit véritable, car vous le pouvez. M. Brunetière répond : vous ne pouvez croire à volonté. Mais vous pouvez *faire semblant* de croire à certains principes, et y rattacher votre action. Cherchez donc ceux qu'il est pour vous et pour les autres, *le plus utile* que vous croyiez vrais sincèrement si vous le pouvez, et que, si vous ne le pouvez pas, vous mettiez en pratique comme si vous les estimiez véritables.

Et d'abord, une attitude comme celle de M. Buisson et du moralisme indépendant de toute secte religieuse est-elle satisfaisante et recommandable? Non, répond M. Brunetière. La croyance en une loi morale séparée de toute vue religieuse sur l'origine de l'homme et sa destinée est une gageure impossible. Prétendre réduire la foi à cette affirmation unique : «il y a un devoir », ériger en absolu la morale laïcisée, en faire une sorte de Dieu qui n'est pas un Dieu, c'est s'exposer sans cesse aux retours de la raison spéculative qui battra la foi morale en brèche, qui demandera : qu'est-ce que le devoir ? d'où vient-il ? quelle est la garantie de son autorité ? quelle valeur conserve-t-il si mon origine et ma destinée sont ce que la science me les dit être ? « C'est un fait qu'une morale indépendante ou entière ment dégagée de toute métaphysique et de toute religion n'est pas une morale (1). » « La morale n'est rien

(1) *Discours de Combat*, t. I, p. 334.

que l'ensemble des préceptes qui gouvernent la conduite. Et d'où voulez-vous que dérivent eux-mêmes ces préceptes, sinon de l'idée que nous nous formons de notre destination ? (1) » Comme le disait Schérer, « une morale n'est rien si elle n'est religieuse » comme une religion ne serait rien « si l'on en ôtait la morale (2) ». Une foi à la morale toute nue, pour ainsi dire, est une foi en l'air, exposée à tous les vents de la critique. Ce n'est pas à une morale indépendante que nous devons donc vouloir donner notre adhésion, mais aussi à une croyance sur notre origine et sur notre destinée.

Or nous ne pouvons nous former rationnellement une telle croyance. La sagesse sera donc de vouloir nous tenir à l'une de celles dont nous voyons que l'humanité a vécu, et que la plupart des hommes vivent encore. Il y a des Églises. Il y a des traditions. Ceux qui croient à celles-ci et font partie de celle-là y trouvent une consolation et une tutelle. Faisons donc comme eux : croyons; ou du moins entrons volontairement dans une église par le culte et par l'action comme le font les croyants.

Mais dans laquelle ?

Si nous étions nés en Orient la question se compliquerait. Pour nous autres Occidentaux elle est simple. Deux Églises ont fait vivre l'Occident : l'Église protestante, l'Église catholique. Le problème qui se pose à nous est donc celui-ci. Devons-nous vouloir nous faire protestants ou catholiques ? Question qui se résout immédiatement en cette autre: Est-il plus utile pour nous individus, et pour notre groupe social que nous adoptions la première de ces attitudes ou la seconde?

M. Brunetière répond avec fermeté.

Il proclame sa sympathie pour la foi protestante (3).

(1) *Discours de Combat*, t. I, p. 325.
(2) *Science et Religion*, à la fin.
(3) *Ibid.*

Et pourtant il nous déconseille de nous affilier à l'Église réformée. Le protestantisme, à ses yeux, a un défaut des plus graves. C'est encore une forme de l'individualisme. Par là, il est à la fois dangereux pour les individus et au fond peu social. Le protestantisme, c'est la religion du libre examen ; les individus y sont invités à se faire leur foi eux-mêmes en interprétant la Bible à la lumière de leur intelligence et de leur cœur ; ils n'y trouvent donc ni le *gouvernement* dont ils ont besoin, ni une *doctrine* établie et ferme à laquelle ils n'aient qu'à se tenir. D'autre part, le protestantisme ne donnant pas à tous ses fidèles une même croyance ni un même culte, est une force de cohésion médiocre pour une société. C'est de plus, quand on va au fond, la religion du salut individuel. Tandis que, dans le catholicisme, celui qui a acquis des mérites peut les appliquer à autrui, et est ainsi invité à servir continuellement les autres, le protestantisme ne croit pas que le mérite d'un homme serve à un autre qu'à lui. Par là, le protestantisme est moins *social* que le catholicisme. Il laisse trop à l'initiative individuelle; on ne peut le recommander à l'homme désemparé, qui se cherche une croyance, sans doute, mais qui veut encore bien plus s'affilier à un parti et lui emprunter, sans avoir à interroger sa raison lasse et impuissante, une foi et un principe d'action utiles et à lui, et au groupe social dont il est membre.

Au contraire, le catholicisme possède tous les avantages que le protestantisme n'a pas. C'est un gouvernement dont le chef sait parler toutes les fois qu'il le faut. C'est une doctrine ferme établie sur une tradition séculaire, et à laquelle, quoiqu'on en dise, l'esprit peut se tenir encore aujourd'hui. Enfin, il est éminemment social, puisqu'il donne à tous les individus la même croyance, et puisqu'il leur ordonne de se traiter comme des frères. L'individu a donc le plus grand

intérêt à s'y rattacher. N'y trouvera-t-il pas les croyances, ou tout au moins, les directions et les impulsions dont il a besoin? La société n'a pas moins d'intérêt à ce que ses individus s'y affilient. Le catholicisme ne leur ordonne-t-il pas de faire précisément ce qu'elle a besoin qu'ils fassent et ne leur promet-il pas, s'ils l'exécutent, des récompenses bien faites pour les attirer ? Bref le catholicisme offre un port à l'individu, un soutien ferme à la société (1).

Comment donc hésiter? Puisqu'il nous faut prendre un parti de croyance ou du moins d'action, puisque nous ne pouvons pas en adopter un pour des raisons d'ordre théorique et spéculatif, puisqu'il nous faut *voter*, *abdiquons* pour tout ce qui concerne nos croyances sur l'origine et la destinée de l'homme et, pour tout ce qui touche au principe de notre conduite, entre les mains de l'Église catholique romaine; renonçons à chercher sur ces sujets des solutions rationnelles introuvables; affirmons les yeux fermés les dogmes traditionnels qu'ont admis nos ancêtres; croyons-y, ou faisons semblant d'y croire. Pour le reste, c'est-à-dire pour la vie pratique, adressons-nous à la science; et rappelons-nous que la science et la croyance catholique ne sont pas inconciliables; car elles ont chacune un domaine séparé.

Conclusions qui sont vraies partout, mais qui le sont en France plus encore qu'ailleurs. Comme le dit M. M. Barrès (2), nous sommes les feuilles d'un grand arbre national qui a poussé dans une certaine atmosphère en vivant de certaines idées. Une feuille qui s'arracherait du tronc qui la supporte voudrait sa propre mort et serait insensée. Un individu qui se détache du tronc des traditions nationales est fou au même titre où

(1) *Science et Religion.*
(2) *Scènes et Doctrines du Nationalisme.*

elle le serait elle-même. Il faut donc vouloir nous relier à la tradition. Or, quelle est la tradition française ? M. Brunetière nous répond que nous en avons une militaire, une autre littéraire et intellectuelle ; mais nous en avons aussi une religieuse, et c'est la principale. « De même que le protestantisme est l'Angleterre, et l'orthodoxie c'est la Russie, pareillement, la France, c'est le catholicisme (1). » D'où il conclut : « On peut bien être musulman, on peut être israélite, on peut être libre-penseur, on peut être protestant et Français; mais on ne peut pas être ensemble idolâtre et chrétien, je veux dire Français et anticatholique (2). » Qui donc plus que le Français sera dans la tradition, en renonçant à diriger lui-même sa pensée philosophique et sa conduite morale, et en se livrant aux mains bienveillantes de l'Eglise catholique ?

Tels sont les principaux arguments à l'aide desquels M. F. Brunetière plaide la cause de son traditionalisme catholique. La science nous laisse dans l'ignorance de ce qui nous intéresse le plus. Notre conscience individuelle serait un guide dangereux pour nous ; la société dont les individus feraient de leur conscience propre un absolu serait peu cohérente et peu solide. Croyons donc ce qu'ont cru nos pères, et ce qui les a fait vivre. Que si nous ne pouvons pas le croire, agissons du moins comme si nous le croyions. Le traditionalisme de M. Brunetière tient tout entier dans ces propositions.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que ce traditionalisme en fût la seule forme existante. De même qu'à côté du moralisme le plus mystique, il existe un moralisme rationalisé, à côté du traditionalisme qui définit la tradition par le catholicisme, il y en a un qui la définit par la politique. Les J. de Maistre, les de Bo-

(1) *Discours de Combat*, t. II, p. 193.
(2) *Ibid.*

nald, les Montalembert, les Veuillot, appartiennent au premier type. Un M. Barrès (1) appartient au second. Pour lui, il n'y a ni justice, ni vérité au sens où l'entendent ceux qui donnent à ces mots une valeur absolue. Prétendre réformer la société d'après de pareils concepts, cela est « puéril et malsain ». La seule sagesse c'est de vouloir « vivre avec tous nos morts », garder « nos vieux préjugés terriens ». Il faut que les Français veuillent être « racinés fortement dans le sol, dans leur histoire, dans la conscience nationale ». Il faut qu'ils cultivent soigneusement comme une fleur précieuse, les « vérités de la France éternelle ». Ces vérités ne sont pas des vérités religieuses. M. M. Barrès le déclare formellement. Il est vrai qu'il ne dit pas clairement ce qu'elles sont. Mais on soupçonne, en le lisant, qu'elles pourraient bien se confondre avec l'antisémitisme et la haine de l'étranger.

Comme on le voit, le traditionalisme qu'on trouve ici n'est plus catholique. Et pourtant M. Barrès n'est pas bien loin de M. Brunetière. Pour l'un comme pour l'autre, la science et la conscience individuelle ne nous suggèrent que de purs préjugés. Il n'y a pour nous qu'une branche de salut. Vouloir agir comme ont agi nos ancêtres, même si nous ne pouvons plus croire ce qu'ils croyaient. Saisissons cette branche. Cramponnons-nous-y. Laissons passer la vie en fermant les yeux pour ne pas voir, en nous bouchant les oreilles pour éviter d'entendre, et en criant à tue-tête pour nous distraire de notre conscience.

IV

On aperçoit mieux, je pense, après ces exemples, la nature de l'abîme qui, comme nous le disions plus haut, sépare le moralisme du traditionalisme.

(1) *Scènes et Doctrines du Nationalisme,* première partie.

Rien de plus analogue que l'idée première dont ils partent tous deux. Rien de plus dissemblable que leurs conclusions.

Ils sont d'accord tant qu'il s'agit de détruire. La science n'est pas sûre. Aucune métaphysique rationaliste ne s'impose, ni ne s'imposera jamais.

Ils le sont encore quand il s'agit d'attribuer un but positif à la philosophie. Alors même que nous ne pouvons rien savoir, nous pouvons croire quelque chose sur notre origine, notre destinée et sur le principe d'action que nous devons vouloir adopter. La philosophie doit donc nous aider à prendre volontairement un parti raisonné de croyance et d'action.

Ils ne le sont plus dès qu'il s'agit d'aller plus loin.

L'un nous dit : votre conscience individuelle doit être votre règle de croyance et de conduite. Elle doit vous aider à choisir une foi qui vous soit personnelle dans les matériaux accumulés de la science et de la tradition. La sincérité et la paix intérieure qui en résulte sont l'essentiel. — L'autre nous dit : ni la science, ni votre conscience individuelle n'ont rien qui mérite de vous guider. Cessez de penser et de vouloir vous conduire par vous-mêmes d'après vos convictions intimes. Abdiquez. Affiliez-vous à un parti. Acceptez une autorité même si votre cœur ne vous y pousse pas. L'utilité individuelle et sociale est l'essentiel.

Il y a là une divergence de vues très grave.

Elle l'est au point de vue spéculatif, puisque le partisan du moralisme se fera à lui-même sa croyance, tandis que le traditionaliste la recevra toute faite et la défendra « comme un sourd qui ne veut pas entendre, » alors même qu'il ne l'affirmera que des lèvres.

Elle l'est, au point de vue pratique, car devant tout problème moral et politique intéressant soit sa per-

sonnalité, soit le groupe social dont il fera partie, le partisan du moralisme, avant d'agir, auscultera sa propre conscience et ne fera rien que ce qu'elle lui dira. Au contraire, le traditionaliste refusera de s'en rapporter à lui-même ; si c'est un disciple de M. Barrès, avant de se décider, il consultera son journal ; et si c'est un fidèle de M. Brunetière..., il s'en ira trouver son confesseur.

CHAPITRE III

LE MALAISE — L'AVENIR

I

« Science », c'est-à-dire : « intelligibilité et cohérence aux yeux de la raison théorique », « Science et conscience », « Science et tradition », voilà, nous venons de le dire, les trois drapeaux philosophiques autour desquels ceux qui pensent se heurtent douloureusement aujourd'hui. Et nous venons de dire aussi avec quelle vigueur et quelle habileté chacun des partis en cause a fourbi ses armes et agencé ses argumentations.

Le résultat, c'est que jamais le malaise de la pensée philosophique n'a été aussi grand qu'il ne l'est actuellement. Le métaphysicien à prétentions scientifiques ne comprend même pas qu'on puisse révoquer sérieusement en doute les conclusions de sa science. Le partisan du moralisme élève sa conscience trop haut et souffrirait trop de changer un iota à ses convictions morales, pour ne pas nier tout ce qui le gêne. Le traditionaliste regarde faire les deux autres, et il les méprise en répétant le sceptique « à quoi bon ? » de ceux qui ne croient ni à leur raison, ni à leur sentimentalité individuelle. Chacun raisonne, fait appel au bon sens des autres et tous, finalement, s'étonnent de ne pas voir « leur vérité » devenir la vérité universelle.

Le malaise dont souffre la pensée moderne est donc grand. Mais est-il sans remède? Ou bien y a-t-il des chances pour que l'accord des esprits se fasse un jour sur certains principes de spéculation et d'action? Voilà la question qu'il nous reste à examiner.

Un malaise si dangereux pourrait cesser pour deux ordres de raisons différentes. — Les idées pourraient s'uniformiser pour des motifs purement rationnels. L'accord existe entre les mathématiciens parce que les démonstrations des sciences de la quantité sont persuasives pour tout le monde. Or rien ne prouve à première vue qu'une philosophie ne finira pas par s'imposer de même à tous les esprits en raison de ses argumentations. — L'uniformité des idées pourrait naître d'autre part de circonstances tout autres. L'accord sur les doctrines catholiques ou du moins chrétiennes a existé en Occident pendant des siècles. On ne peut cependant expliquer le consentement presque unanime de ceux qui les admettaient par le caractère démonstratif des théories chrétiennes. Les fidèles les croyaient peut-être prouvées. On ne peut pas dire qu'elles l'étaient. Pourquoi donc un nouvel accord ne pourrait-il pas se faire pour des raisons extra-logiques, sur une nouvelle philosophie même peu cohérente, peut-être vraie, peut-être illusoire?

Y a-t-il des chances pour qu'une philosophie spéculative et pratique finisse par s'imposer à tous les esprits en raison des arguments qu'elle fera valoir en sa faveur? S'il n'y en a pas, y en a-t-il du moins pour que l'union des esprits se fasse un jour sur une doctrine malgré l'insuffisance de ses démonstrations et en raison de caractères qui n'auront rien à voir avec la logique? — Tel est donc le double problème qui se pose à quiconque se demande s'il est ou non probable que le malaise de la pensée philosophique aura une fin.

II

C'est l'espoir de tout philosophe qu'il finira par convaincre ses adversaires à l'aide des raisons qu'il fait valoir et des argumentations qu'il agence. C'est l'espoir du libéralisme que la raison finira par triompher dans tous les esprits par la force même des idées qu'elle invoque et que tous les hommes en viendront à penser de même parce que les preuves de la valeur de certaines doctrines s'imposeront à tous et éclaireront les esprits comme le soleil illumine les corps. Ces espoirs sont-ils fondés ou sont-ils vains? S'ils sont fondés, le malaise de la pensée philosophique a des chances de cesser par la diffusion des idées raisonnables. Les hommes croiront tous un jour les mêmes choses et agiront de la même façon, parce que la raison aura lui à leurs yeux; ce jour-là, ils seront inébranlablement d'accord parce qu'ils sauront vraiment les motifs pour lesquels ils pensent ce qu'ils pensent et ils agissent comme ils agissent. S'ils sont vains, c'est se leurrer d'attendre du triomphe de la raison l'unification des pensées et des principes d'action.

Malheureusement, il semble bien que ce soit une utopie d'espérer que la raison finira par être victorieuse parce qu'elle est la raison. C'est ce qui ressort de trois constatations: celle de l'influence considérable qu'ont la passion et la volonté sur la croyance, toutes les fois qu'à côté de motifs de croire, il en subsiste de douter; celle du caractère discutable de toute doctrine philosophique, tel qu'il se dégage de ce que nous avons dit dans les chapitres précédents; enfin celle de l'action puissante des caractères et des tempéraments sur la passion, la volonté et, par conséquent, sur ce qui nous persuade.

* * *

Rien n'est plus inquiétant pour qui veut juger des chances de succès des démonstrations philosophiques, que l'étude des rapports qui existent entre la croyance et la volonté soit réfléchie et consciente de sa fin, soit irréfléchie et dominée par la passion.

On a beaucoup discuté sur les relations de la volonté et de la croyance, et les opinions les plus extrêmes ont trouvé des défenseurs. Les uns ont nié que la volonté eût aucune action sur la croyance. Les autres ont été jusqu'à prétendre que nous pouvions croire non seulement sous l'empire de la passion, mais même par une volonté sèche, froide et réfléchie tout ce que nous décidions de penser. Diversité d'affirmations qui suffirait peut-être à prouver que les uns peuvent beaucoup sur leur propre croyance, tandis que les autres restent impuissants devant elle. Et, au fond, c'est peut-être là qu'est la vérité. Car, s'il y a des hommes peu passionnés, et des matières peu aptes à susciter la passion, il suffit qu'un individu ait un cœur inflammable et qu'il traite d'une question brûlante dans laquelle des motifs de croire coexistent avec des raisons de ne pas croire, pour qu'immédiatement l'influence prépondérante de la volonté sur la croyance apparaisse. Pascal a dit : « La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face suivant laquelle on les regarde. » Cette formule pourrait bien être l'expression de ce qui se passe, sinon en toute matière, du moins dans toutes celles où il existe des raisons d'admettre et de rejeter une même thèse, ces raisons fussent-elles, comme dit Descartes, tout à fait « hyperboliques. »

Une chose, d'abord n'est pas douteuse : ce qui nous convainc, ce n'est pas l'effort de notre volonté toute nue ; ce sont les raisons que nous avons de croire ou de ne pas croire. Cela résulte avec évidence de l'étude des rapports de la volonté réfléchie et de la croyance. Notre volonté réfléchie n'agit pas *directement* sur ce que nous croyons. Essayons de vouloir croire sans en chercher de raisons et par un simple effort que 2 + 2 = 5, ou que la nuit s'étend sur la terre quand nous voyons un grand soleil, ou que les propositions de la géométrie ne sont pas vraies. Nous aurons beau nous solliciter dans ce sens, si nous ne faisons appel à aucune raison, nous n'y arriverons pas. Vouloir *de front* notre foi, c'est un mauvais moyen de nous persuader nous-mêmes. La volonté de nier, d'affirmer ou de douter n'est capable de produire par elle-même et instantanément ni la négation, ni l'affirmation, ni le doute sincères. Elle peut nous faire prononcer les mots qui nous plaisent. Elle ne peut pas nous faire croire vraiment avec toute l'âme aux phrases que nous prononçons.

Mais faut-il en conclure que la volonté soit sans effet sur la croyance ? Au contraire : elle a sur elle, dans la plupart des cas, une puissance *indirecte* incontestable. Assurément, nul ne peut douter s'il n'a des raisons de douter, croire s'il n'a des motifs de croire. Seulement, une raison n'est apte à nous persuader que si nous lui prêtons notre attention, si nous voulons bien l'examiner, méditer sur elle, y penser, y repenser, bref *la faire nôtre*. Dès que nous nous refusons à réfléchir sur un motif de croire, il perd pour nous sa force et son aiguillon. Il passe devant notre conscience comme s'il n'existait pas. Il s'envole de notre esprit comme un fantôme, sans y laisser de trace. D'un mot, c'est par l'*attention* qu'elle suscite ou que nous lui prêtons volontairement qu'une raison de

penser une chose ou de la révoquer en doute prend pour nous un caractère persuasif.

Et voici qu'apparaît clairement le rôle que joue dans la formation de la croyance, la volonté passionnelle ou réfléchie (1).

D'abord, si nous sommes disposés par imitation, par éducation ou simplement par goût personnel, à admettre d'avance un certain ordre de propositions, si nous avons des convictions sentimentales, des certitudes morales, nous serons presque toujours frappés des raisons qui militeront dans le sens de notre désir; nous laisserons passer les autres sans y réfléchir, sans même les examiner vraiment. C'est le cas des croyants fervents dans chaque religion et dans chaque parti politique. Rien de ce qu'ils entendent dire pour confirmer leur conviction ne leur échappe. Rien de ce qu'on avance contre elle ne retient leur attention un seul instant. Les arguments adverses ne font pas sur eux plus d'effet que l'eau n'en produit sur une boule huilée. Ils ne les écoutent pas. Ils ne les méditent pas. Ils ne leur prêtent pas leur esprit. A peine s'ils les entendent. De même qu'une puissante colonne d'air, un « anticyclone » repousse les orages qui viennent s'y heurter, leur volonté attachée par l'habitude et la passion à certaines croyances rend leur esprit imperméable à la discussion et au doute. L'attention des croyants est fixée d'une manière immuable. Leur passion l'immobilise, l'ankylose. Elle en fait des aveugles mentaux pour certains objets et certaines raisons, comme la suggestion rend pour la somnambule une personne invisible. Elle grossit pour eux démesurément certains motifs de croire. Elle réduit les autres à néant. Elle ferme la porte de leur esprit, et les idées nouvelles y frappent vainement; rien ne s'ouvre.

(1) Cf. C. Bos, *Psychologie de la Croyance*. Paris, F. Alcan. — J. Payot, *la Croyance*. Paris, F. Alcan.

Toutefois, il arrive que, malgré lui, celui qui est attaché par le cœur à une doctrine ou qui se sent entraîné vers elle soit frappé de quelque argument qui lui déplaît, mais qui l'ébranle. C'est alors que souvent la volonté réfléchie intervient. C'est alors aussi que le pouvoir de la volonté sur la croyance apparaît de la façon la plus manifeste.

Regardez-la à l'œuvre. Une idée nous déplaît et pourtant elle nous trouble. Une idée nous plaît, et pourtant des raisons surgissent de nous en faire douter. La volonté se met en quête. Dans le premier cas, elle cherche si elle ne pourra pas trouver un bon argument qui nous délivre, c'est-à-dire une raison de douter suffisante pour ruiner la conviction qui tend à se former en nous malgré nous. Dans le second cas, elle retourne en tous sens l'argument qui agit sur nous; elle le scrute, elle cherche, fût-ce dans la critique de la raison humaine, s'il n'est pas un moyen d'en contester la valeur. Dans les deux cas, elle réserve l'adhésion; elle prétend nous forcer à attendre, à gagner du temps. Que si maintenant, nous avons découvert une raison de croire ou de ne pas croire ce que nous voulons croire ou ne pas croire, cette raison fût-elle peu vraisemblable, peu sûre, fabuleuse même, notre volonté redouble d'efforts. Elle maintient présent à notre conscience l'argument qu'elle désire faire triompher. Elle le ramène à tout instant dans notre mémoire; elle le fait particulièrement, chaque fois que nous sommes tentés de donner notre adhésion à la croyance dont elle ne veut pas. Elle lui fournit ainsi un moyen d'agir progressivement sur nous, de devenir nôtre, d'entrer dans notre chair et notre sang. Avec une lampe et un réflecteur mobile, on peut à volonté éclairer tour à tour et plonger dans l'ombre les différents recoins d'une pièce. La volonté réfléchie manie l'attention comme un réflecteur. Grâce à elle les motifs

que nous avons de croire ou de ne pas croire s'éclairent ou s'obscurcissent. Ils prennent à nos yeux un éclat resplendissant ou ils le perdent. Finalement, dans *toutes les questions où il y a du pour et du contre*, la volonté reste la maîtresse de la croyance grâce aux ressources de la dialectique. Et sans doute, ce n'est pas elle qui directement nous persuade. Ce sont les motifs qu'elle fait valoir. Il n'en est pas moins vrai que c'est par son action et grâce à elle que ces motifs prennent sur nous l'influence qu'ils ont.

Ceci nous explique pourquoi, dans certaines matières, les raisons persuadent tout le monde, tandis que, dans d'autres, elles ne convainquent que telles personnes. Si l'on voulait positivement révoquer en doute les propositions de la géométrie, on le pourrait. Mais personne ne le désire parce que les mathématiques n'ont qu'un intérêt théorique. Personne ne fait donc sérieusement l'effort d'attention et de dialectique qu'il faudrait pour compromettre leurs conclusions. Au contraire, quand il s'agit de sujets passionnants par leur rapport avec la vie et la pratique, ceux qui n'ont pas en les abordant de croyances préconçues ou d'intérêt à penser telles choses plutôt que telles autres sont extrêmement rares. La plupart sont donc immédiatement frappés des raisons qui militent en leur faveur ; ils ne voient même pas les autres. Quelques-uns aperçoivent le pour et le contre mais cherchent surtout plus ou moins inconsciemment à ruiner les raisons qui les gênent. Finalement, tous trouvent dans l'arsenal de la logique les preuves qu'ils désirent et qui justifient leur secrète pensée. Les motifs de croire qui les avaient peut-être séduits un instant malgré eux s'estompent, s'évanouissent. Les raisons inverses d'abord imprécises et inertes prennent, sous l'influence de l'attention, de la vigueur et du relief. Elles semblaient faibles. Elles apparaissaient péremptoires. L'histoire

de la croyance qui nous a tentés et que nous rejetons ressemble, en somme exactement à celle de la passion. Il arrive que celle-ci nous entraîne et nous subjugue sans que nous songions même à lui résister. Il arrive que nous luttions contre elle. Rarement alors nous en triomphons directement. Mais lentement, progressivement, par le jeu combiné de la distraction et de la résistance nous finissons souvent par nous reprendre et la dominer. De même, il arrive que nous croyions une chose tout de suite sans motifs ou avec des motifs, mais sans penser aux raisons que nous pourrions avoir d'en douter. Il arrive que nous voulions résister à la croyance qui tend à nous envahir ; et alors lentement aussi et progressivement, par le jeu de l'attention et de la dialectique, nous arrivons à penser ce que nous voulions croire.

Rien de plus symptomatique a cet égard que l'étude des croyances paradoxales ou peu sensées, et des méthodes par lesquelles ceux qui veulent les garder les défendent à leurs propres yeux.

Qu'on examine, par exemple, les procédés par lesquels un sceptique, un criticiste, un fanatique, un mystique conservent leur attitude de pensée et leur principe d'action. Nulle part on ne voit plus nettement et comme à nu, le jeu de la volonté dans la formation de la croyance

Un sceptique est un philosophe qui se refuse à affirmer aucun jugement objectif, soit sur le témoignage des sens, soit sur celui de la raison. Naturellement le sceptique a la plus grande disposition à croire qu'un objet réel correspond aux sensations qu'il a, et à lui attribuer les qualités qu'il perçoit en lui. Naturellement aussi, quand il examine une démonstration mathématique ou une expérimentation bien faite, il a une tendance des plus vives à affirmer le théorème ou la loi qu'on lui prouve. S'il cède à la tentation, s'il affirme

quelque chose, il n'est plus sceptique. Que va-t-il donc faire? Refuser son attention aux motifs qui le portent à croire et la concentrer tout entière sur ceux qui peuvent l'en éloigner. Nous avons des rêves, des hallucinations, se dira-t-il, or rien ne prouve que nous ne rêvions pas toujours ; rien de moins certain par conséquent que l'existence de l'objet senti. Nos sens se contredisent à propos du même objet. Pourquoi croirions-nous donc l'un plutôt que l'autre? Rien de moins certain par conséquent que l'existence des qualités que nous sentons dans les objets. En voilà assez pour celui *qui ne veut penser qu'à cela* pour douter, s'il le veut, du témoignage des sens. D'autre part, il existe des motifs pour révoquer en doute ce qui paraît démontré par la raison. Des savants se sont trompés en faisant des mathématiques ; qu'est-ce qui prouve donc que je ne me trompe pas quand j'admets un théorème à mon tour ? « Un lutin malfaisant » s'est peut-être complu à me tromper, à faire que ce qui me paraît le vrai soit toujours le faux. Qu'est-ce qui me prouve donc que la réalité soit ce qu'elle paraît être à mon esprit? Enfin, l'expérience ne prouve jamais la loi ; car l'expérience est limitée et la loi se donne pour l'expression d'un fait absolument général. Quelle valeur attribuer, par conséquent, aux conclusions des sciences expérimentales? Voilà des réflexions dont la méditation systématique retiendra le sceptique sur la pente de l'affirmation dès qu'il le voudra. Au lieu d'écouter les raisons de son adversaire, il en détournera ironiquement son attention ; pendant qu'on les lui fera valoir, il se répétera sans se lasser : aucune démonstration n'est sûre ; cent expériences ne prouvent pas que la cent unième aurait réussie. Par ce moyen, il suspendra son jugement ; il se sauvera de lui-même. Et sans doute le sceptique ne pourrait pas rester sceptique s'il n'avait des raisons capables de retenir son

esprit quand il glisse sur la pente de la croyance. Mais les raisons qui l'arrêtent n'en sont pour lui que parce qu'il fixe volontairement son attention sur elles et la détourne des raisons adverses.

Même observation s'il s'agit d'un criticiste ou d'un fanatique. Comme tous les hommes, le criticiste est naturellement disposé à affirmer que ce qu'il comprend parfaitement est l'expression adéquate du réel. Seulement, il ne *veut* pas le faire. Il lutte contre sa tendance ; pour cela, il se rappelle volontairement et « de parti pris », chaque fois qu'elle se manifeste, que l'intelligible et l'être ne sont peut-être pas une même chose. Il maintient cette idée présente à son esprit. Il se dresse à s'en souvenir automatiquement, chaque fois qu'il se sent emporté. Il reste ainsi le maître de son adhésion. Il se sauve, en toute circonstance, d'une affirmation métaphysique contraire à sa maxime fondamentale. De même le fanatique qui veut se tenir à toute force à la conviction qui lui plaît, se ferme les yeux, se bouche les oreilles, se refuse à prêter attention à ce que ses adversaires disent. Il crie « Tarte à la crême », comme le marquis de Molière. Et naturellement, il n'est jamais convaincu par aucune raison ; car il n'en entend à proprement parler aucune.

En somme, ne pas écouter sérieusement les arguments par lesquels on ne veut pas se laisser persuader, concentrer l'attention sur les raisons qu'on a de croire ce qu'on veut croire de parti pris, n'examiner les autres que distraitement, atténuer par ce moyen les raisons qui déplaisent, faire briller celles qui plaisent d'un vif éclat, tel est le procédé par lequel l'homme est finalement le maître de sa croyance. Consciemment et d'une façon réfléchie ou inconsciemment et d'une façon passionnelle, nous agissons tous plus ou moins de cette façon là. Constatation grave. Car, si tel est le pouvoir de la volonté sur la croyance, *en toute matière*

discutable, et où il existe des raisons de croire des propositions différentes, c'est, en dernière analyse, l'instinct capricieux des individus, servi par leur volonté passionnée ou méthodique qui décide de leur façon de penser.

***

Rappelons-nous, maintenant, ce que nous avons dit, dans les chapitres précédents, sur l'état actuel des discussions philosophiques. Une conclusion s'en dégage avec évidence : il n'existe pas, il n'existera, d'ailleurs, jamais une doctrine qui ne soulève des objections multiples. Toute métaphysique peut être révoquée en doute à volonté. Ni l'acte de foi auquel le moralisme nous invite, ni l'abdication à laquelle le traditionalisme nous convie ne paraîtra nécessaire et raisonnable qu'à ceux qui ne voudront pas chercher des raisons de s'en dispenser. Toute philosophie laisse grande ouverte une porte de sortie à celui qui se trouve mal à l'aise dans le temple qu'elle bâtit et où elle prétend l'enfermer.

Un système se réclame-t-il de son intelligibilité, de sa cohérence, de son accord avec les faits? Il tente l'intelligence. Mais si je n'en veux pas pour des raisons de sentiment, je puis m'en délivrer. Ma raison spéculative me fournit de multiples motifs pour le révoquer en doute. Ne suffit-il pas pour qu'un système me soit suspect que je me rappelle la critique néo-criticiste de l'intelligible ? — L'hypothèse qui se présente a la prétention d'être d'accord avec tous les faits de l'univers? Mais ces faits, les connaissons-nous? Nous ne savons ni tout ce qui se passe, ni tout ce qui s'est passé, ni tout ce qui se passera. Du reste, l'hypothèse en question est-elle la seule possible? Qui me garantit qu'une autre ne s'accorderait pas aussi bien

avec les phénomènes qu'elle permet d'interpréter et laquelle des deux serait alors la vraie? Elle me paraît évidente. Sans doute, mais ce qui me semble évident ne me semble tel que parce que mon esprit pense suivant certaines lois. Or qui me dit que si ces lois devenaient autres, ce que je déclare évident et certain le resterait à mes yeux? Bien plus, qui me dit que les lois de ma pensée ne me condamnent pas à prendre toujours pour le réel ce qui ne l'est pas et ne peut pas l'être? Enfin, les faits avec lesquels s'accorde l'hypothèse qui tente mon esprit sont des apparences, des phénomènes; ceux-ci n'ont peut-être aucune ressemblance avec le réel. Comment donc prétendre que cette hypothèse, parce qu'elle s'harmonise avec eux, ait une valeur métaphysique? — Faut-il d'autres arguments pour que, *si je le veux*, ma raison tienne pour suspect tout système qui aura déplu à mon cœur quelque séduisant qu'il soit pour mon esprit?

Et maintenant est-ce un partisan du moralisme ou du traditionalisme qui nous invite, au nom de notre ignorance métaphysique, à voter pour une croyance que notre conscience morale nous suggère, ou à abdiquer entre les mains des représentants d'une tradition? Les raisons ne manqueront pas davantage à celui qui voudra lui échapper.

Rien ne prouve d'une façon absolue, répondra celui qui a confiance en sa raison spéculative, que nous soyons aussi ignorants du réel que vous voulez bien le dire. Sans doute, nous ne possédons aujourd'hui aucun système des choses complet et entièrement cohérent. Sans doute aussi, ce qui paraît à notre esprit axiomatique et incontestable peut n'exprimer rien de l'être. Mais le contraire est également défendable. Nous avons les fragments d'une science; ils peuvent bien nous représenter exactement une partie du réel. Pourquoi n'y

aurait-il pas harmonie entre les lois suivant lesquelles les esprits pensent, et celles suivant lesquelles la réalité se développe? Pourquoi, en devinant le monde, ne l'aurions-nous pas deviné tel qu'il est? Nous n'avons pas la preuve péremptoire de la valeur métaphysique des conclusions de la science. Nous n'avons pas davantage celle de leur divergence d'avec le réel. Pourquoi donc voter au petit bonheur pour un système spéculatif et une règle de vie pratique, au lieu de nous diriger à la lumière des connaissances scientifiques que nous avons? Pari pour pari, ne vaut-il pas mieux parier pour la valeur métaphysique d'une science qui fait ses preuves chaque jour davantage, que pour un préjugé moral ou une tradition surannée? — Ces raisons suffiront assurément à tout spéculatif de race pour maintenir ses affirmations métaphysiques contre les sceptiques et les criticistes et pour le faire avec l'approbation de sa conscience scientifique.

Et il ne faudrait pas croire que du moment qu'un philosophe aura réduit son programme à justifier par des raisons pratiques un parti de croyance ou d'action, il pourra jamais amener par des arguments au parti qu'il aura pris ceux qui préféreront le parti contraire. Là encore, tous auront toujours des raisons suffisantes à faire valoir pour se démontrer à eux-mêmes que leur attitude est la seule vraiment sage.

Nous ne voulons pas du moralisme? Nous allons pouvoir répondre au raisonnement de ses partisans : vous nous invitez à accomplir un grand acte de sincérité : au nom de cette sincérité, vous nous conviez à affirmer, en prenant pour base notre conscience individuelle, et certaines croyances spéculatives et certaines règles pratiques. Mais, ces affirmations, la sincérité même, dont vous nous faites un devoir, nous oblige à ne pas les formuler.

Etre sincère avec soi-même, cela implique que, quand on saura une chose, on dira qu'on la sait, mais que, quand on en ignorera une autre, on avouera nettement qu'on l'ignore. Or, admettons, comme vous le dites, que nous ne sachions rien de notre origine, de notre destinée ni, par conséquent, de la formation et de la valeur du sentiment que nous avons du devoir. La sincérité exige qu'au lieu de nous faire, sur ces sujets, des croyances qui ont les plus grandes chances d'être illusoires, nous reconnaissions ingénument que, n'en connaissant rien, nous n'en pouvons rien penser, ni rien dire. Affirmer le devoir comme un absolu, alors qu'il est peut-être un simple produit passager de la vie sociale, poser la liberté humaine comme un fait certain, alors que le déterminisme est peut-être le vrai et que nous le savons, voilà des actions que le moralisme préconise au nom de la conscience; or, c'est la conscience même qui nous les interdit. Ne nous dit-elle pas : soyez sincères : et n'est-ce pas la plus élémentaire des sincérités que de s'abstenir et d'affirmer et de croire quelque chose à propos de sujets où, par hypothèse, on ignore tout?

Mais, dit le moralisme, admettons que vous puissiez vous passer d'idées spéculatives sur la situation que vous occupez dans le monde, du moins, ne pouvez-vous pas éviter de vouloir prendre un parti d'action. Il vous faut une maxime de conduite, une règle de vie. C'est à votre conscience individuelle de vous en fournir une.

Là encore, le moralisme manque de sincérité. Réfléchissons, en effet, aux variations que la conscience morale a subies à travers le temps et qu'elle présente à travers l'espace. Nous y trouverons une raison majeure, si nous voulons être sincères, pour ne pas nous fier à notre sentiment moral individuel, si vigoureux qu'il soit. A un Secrétan, sa conscience affirme le devoir, la

liberté, Dieu, la chute de l'homme, et une règle d'action qui est la loi morale du christianisme et celle de Kant. Si Secrétan, au lieu d'être de Genève et d'avoir reçu l'éducation d'un pasteur protestant, était né en Egypte, aux Indes ou aux îles Fidji, sa conscience lui affirmerait-elle la même chose? Ne l'avertirait-t-elle pas de l'universelle nécessité, de l'inutilité de l'effort? Ne lui dirait-elle pas que la seule vertu est la résignation pacifique « à ce qui est écrit » ? Ou bien, ne lui ferait-elle pas une obligation de respecter quelque « tabou », tout en se livrant à la polygamie et à des festins de cannibale? Un chrétien protestant retrouve, dans sa conscience, le protestantisme qui l'a formée; un bouddhiste y retrouverait le bouddhisme; un fétichiste, son fétiche. Et alors, quel guide singulier et sûr que notre conscience individuelle! Un homme sincère avec lui-même peut-il éviter de se dire: si j'étais né dans un autre temps et un autre lieu, si j'avais reçu une autre éducation, si j'avais eu d'autres hérédités, je n'aurais les mêmes sentiments ni sur la condition légitime des femmes, ni sur les droits des enfants, ni sur la valeur de la propriété individuelle, ni sur la pudeur, ni sur la bonté, ni sur le droit des gens, ni sur les procédés judiciaires à employer dans les instructions, ni sur la proportion normale des peines aux crimes, ni sur le vol, ni sur l'existence des devoirs, ni sur rien de ce que j'appelle le bien et le mal? Peut-il éviter d'en conclure ; mon sentiment moral n'a rien de sûr; le prendre pour un absolu, même « provisoirement », est une aberration mentale? Peut-il éviter, tout en suivant le sentiment moral qu'il a de conserver l'arrière pensée que ce qu'il fait est peut être absurde, et, même en agissant suivant les prescriptions de sa conscience, d'éprouver un doute, un trouble, une absence de cette « harmonie » intérieure qu'un moralisme comme celui de Secrétan prétend lui procurer? La sin-

cérité ne peut nous mener à l'affirmation absolue d'un devoir absolu. Elle conduit logiquement au doute sur la valeur de ce que notre conscience individuelle nous représente comme obligatoire et même sur celle de l'obligation.

Et, aussi bien, à supposer notre ignorance totale des choses de la morale théorique et la nécessité d'opter pour une règle de conduite, l'idée de faire un absolu de notre conscience individuelle ne s'impose nullement. Descartes nous a dit ce qu'il croyait le mieux en pareille occurence; sur ce point, depuis trois siècles, la vérité pourrait bien ne pas avoir changé. Descartes pensait que la morale serait le dernier fruit que l'on pourrait cueillir sur l'arbre de la philosophie dont la métaphysique forme la racine, la physique le tronc et qui porte trois branches, la mécanique, la médecine et la morale. Il admettait, d'ailleurs, qu'on ne pouvait pas se passer d'une règle de conduite provisoire en attendant d'en posséder une définitive et scientifiquement établie. Il a donc esquissé les règles d'une morale « par provision ». Or, que nous invite-t-il à faire en attendant l'heure où nous saurons la vérité morale définitive? Il ne nous exhorte nullement à prendre pour directrice unique de notre conduite notre conscience particulière. Il nous dit: je me propose « d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément mises en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. » Cela signifie : si vous voulez faire comme moi, tant que vous ne saurez pas en morale une vérité scientifiquement certaine, n'affirmez aucun principe moral comme un absolu. Examinez votre milieu. Vivez-y comme « *on* » y vit,

c'est-à-dire comme si vous aviez les préjugés de la majorité, et, s'il n'y a pas de majorité, comme si vous aviez ceux du groupe qui est le vôtre. Seulement, gardez-vous d'y trop croire. Attendez que la science de la morale soit faite, pour affirmer, en théorie et en pratique, des règles morales comme des certitudes incontestables. Et, si l'éthique ne doit jamais exister en tant que science, érigez en principe de morale définitive la règle suivante : « Vivez de façon à ne pas être inquiétés par le groupe social dans lequel vous vous trouvez jetés. »

En faut-il plus pour que celui qui veut échapper au moralisme croie avoir raison de le faire en le faisant ?

Voulons-nous maintenant éviter d'agir comme le traditionalisme nous y exhorte ? Nous avons pour le faire des raisons qui ne manqueront pas non plus de nous paraître décisives si nous voulons y penser exclusivement.

On nous invite à croire ou tout au moins à faire ce qui a permis à nos ancêtres d'être ce qu'ils ont été.

Mais, d'abord, ce qui a rendu les croyances qu'ils avaient favorables à la vie de nos ancêtres, c'est qu'ils les admettaient *avec une entière sincérité*, c'est que, du fond du cœur, ils les estimaient véritables. Or, est-il bien sûr que nous puissions encore aujourd'hui nous persuader ce dont ils étaient convaincus? Certes la volonté peut beaucoup sur la croyance. Peut-elle tout? Un homme fait pourra-t-il se forcer à croire sincèrement à un conte de fées? Et si l'on confond, par exemple, la tradition avec le dogme catholique, un esprit vraiment moderne pourra-t-il s'en satisfaire? — Toute la science le rejette. Ne vit-il pas de l'idée d'une intervention miraculeuse perpétuelle de Dieu dans le monde? N'admet-il pas la chute originelle de l'homme?

Le sauvage n'est-il pas pour lui non pas le primitif, mais le type de l'humanité dégradée? Comment, après les découvertes contemporaines, un esprit scientifique s'accommodera-t-il de pareilles notions ? — Mieux encore, notre conscience y répugne. M. Buisson l'a fortement montré. Qu'est-ce qu'un Dieu bon qui appelle tant d'hommes à la vie et qui choisit si peu d'élus, qu'un être parfait qui crée l'imparfait alors que rien ne l'y oblige, et qu'il pourrait éviter le mal en ne créant rien, qu'un créateur tout puissant et tout juste, qui sacrifie son fils innocent pour racheter le péché d'un homme coupable, qui condamne les animaux à la souffrance parce que l'homme a péché, qui punit pour l'éternité la faute d'un instant? — Pouvons-nous vraiment et du fond du cœur croire encore à tout cela ? Et si nous n'y croyons pas, à quoi nous servira de faire comme si nous y croyions?

A avoir une règle de conduite, répondront les traditionalistes. En vous affiliant volontairement, même sans croire à ses idées, au parti qui représente la tradition, vous aurez fait comme la plante qui trouve un tuteur et qui s'enroule autour de lui. — Peut-être : mais encore faut-il nous dire quelle est la tradition véritable. Or, c'est là le point difficile.

Les traditionalistes eux-mêmes ne sont pas d'accord sur la question. Ils disent aux Français : veuillez être et soyez français ; aux Anglais : veuillez être et soyez anglais ; aux Fidjiens, ils diraient : veuillez être et soyez fidjiens? Mais qu'est-ce qu'être français, anglais, fidjien? M. Brunetière répond : être français c'est être catholique, c'est agir dans le sens de la politique et de la morale catholique. Est-ce être français ou ultramontain ? M. Barrès ne mêle plus le catholicisme à son traditionalisme. Être français, pour lui, c'est cultiver en soi certaines haines et certains amours nationaux, certains « préjugés terriens ». Un autre

nous déclare que pour être Français, il faut avoir une âme monarchiste. Un quatrième qu'il faut être militariste et antisémite avec passion. Voilà bien des désaccords. Ils tendent à prouver qu'il est plus facile de parler de la tradition que de la définir. Et, en effet, qu'est-ce qu'une tradition, et combien de temps faut-il pour en créer une? Est-ce, pour tous, être vraiment dans la tradition que de sentir comme sentait un aristocrate sous Charles X, ou faut-il avoir un cœur à la Louis XIV, ou bien n'est-il pas indispensable d'avoir l'âme d'un contemporain de Charlemagne ou de Vercingétorix? Un Français de race latine et traditionaliste ne devrait-il pas cultiver en lui des sentiments exclusivement latins; un Normand des sentiments scandinaves; un aristocrate des sentiments aristocratiques; un bourgeois et un ouvrier des sentiments bourgeois et ouvriers? Serait-ce les mêmes? Et sans doute il y a en France une tradition catholique. Mais depuis Descartes, il y en a une scientifique; depuis Voltaire, une libre penseuse; depuis la Révolution, il y en a une révolutionnaire, une qui érige en absolu les droits de l'homme et du citoyen, une républicaine. Quelle est donc la vraie, celle à laquelle nous devons vouloir nous rattacher : le Syllabus ou les principes de 89? La tradition, c'est l'indéfinissable : tous les partis peuvent se réclamer d'une tradition; il y en a pour tous les goûts; il y en a une infinité.

Et le piquant, c'est que la raison qui décide chaque traditionaliste à préconiser la tradition telle qu'il la définit tient à ce que celle-là plaît particulièrement à sa conscience individuelle. Le catholique confond la tradition avec le catholicisme parce que cela paraît véritable à sa conscience que le catholicisme a formée, le patriote, avec le patriotisme tel que l'éducation l'a développé en lui. Chacun se reconnaît des ancêtres moraux à la lumière que lui fournit sa conscience

morale individuelle. Qu'en résulte-t-il ? Une étonnante comédie psychologique. Car les traditionalistes nous disent, en dernière analyse : renoncez à vous diriger d'après les données de *votre* conscience individuelle ; et ils ajoutent : affiliez-vous à la tradition que *notre* conscience représente comme la meilleure. Cela revient à dire : *votre* conscience ne saurait vous diriger ; la *nôtre* le peut ; la *vôtre* est inapte à vous fournir une règle de vie ; la *nôtre* vous en offrira une excellente et de tout repos. *Vos* sentiments sont sans valeur, les *nôtres* en ont une.

Qui donc, si le traditionalisme lui est antipathique se laissera persuader par lui après avoir réfléchi à cela ?

En somme, pas une seule philosophie qui ne soulève des difficultés suffisantes pour que celui qui n'en veut pas ne puisse, en portant son attention sur elles, s'en éloigner délibérément avec l'illusion d'avoir justifié l'attitude qu'il prend par des raisons logiques irréfutables. Si frappants que soient les arguments qu'invoque une doctrine, ils ne sauraient prévaloir contre celui qui s'attachera à les ruiner systématiquement. Le jeu de l'attention dirigée par la volonté viendra toujours à bout de toutes les croyances. Renouvier a raison : toute croyance implique un « parti pris » de croire plus ou moins inconscient ; il n'est pas et il n'y aura pas de doctrine qui puisse résister à la dialectique de celui dont le cœur n'en veut pas.

***

Cette conclusion est très grave. Elle comporte, en effet, ce corollaire assez pessimiste. Au malaise dont la pensée philosophique souffre à l'heure actuelle, la raison spéculative pourrait bien être impuissante à

apporter jamais par elle-même un remède décisif, *faute de pouvoir s'imposer*.

Qu'on réfléchisse, en effet, au rapport que la volonté soutient avec les caractères et les tempéraments. On constatera que, dans son double usage passionnel et réfléchi, elle en dépend de la façon la plus étroite. D'où il résulte que les croyances philosophiques des individus s'expliquent en dernière analyse par leur constitution physique et morale. Tant que les tempéraments des individus resteront dissemblables, il y aura donc peu de chances pour qu'il se fasse, pour des raisons démonstratives, un accord définitif sur les questions spéculatives et pratiques que la philosophie soulève.

Les raisons que nous avons de croire ou de ne pas croire ne nous persuadent, nous l'avons dit, que quand nous leur prêtons attention. Nous le faisons, d'ailleurs, ou spontanément quand elles nous frappent, ou d'une façon réfléchie quand nous avons un certain « parti pris de croire ». Dans les deux cas, la vraie raison de notre attitude est au fond la même. Elle est toute subjective. Elle s'explique par la nature de notre moi.

D'où vient, en effet, d'abord, que certains ordres de raisons forcent notre attention, nous détournent des raisons contraires et nous convainquent ? Ce n'est pas dans leur nature qu'il faut en chercher l'explication. Car, alors, les arguments qui persuadent l'un persuaderaient aussi l'autre. C'est dans la nôtre qu'elle réside, dans les dispositions intimes qui nous prédéterminent à penser et à sentir d'une certaine façon. Pourquoi, par exemple, un esprit scientifique sera-t-il surtout frappé par les idées du naturalisme, un protestant par les arguments du moralisme, un catholique par ceux du traditionalisme ? C'est à la fois une question de tournure naturelle d'esprit et d'éducation. Un esprit scientifique est voué inévitablement à la croyance déterministe ; il n'a aucun mal à la généraliser ; tout ce

qui va contre elle lui paraît presque nécessairement arbitraire et vain. Un homme habitué à prononcer en toute circonstance le mot devoir et formé dès son enfance au libre examen, ne pourra en revanche se résigner ni à abandonner ses idées morales, ni à abdiquer la conduite de sa pensée et de sa vie entre les mains d'autrui. Quant au catholique militant, tout ce qui lui paraîtra de nature à justifier à ses propres yeux l'attitude que l'éducation lui a donnée ne manquera pas de lui paraître décisif. Et naturellement, si tous sont *avertis*, l'un ne convaincra pas l'autre. Car chacun a des raisons qui lui paraissent très bonnes à faire valoir, pour justifier à ses yeux ce qu'il croit, et pour garder l'attitude qu'il a prise par tempérament. Et de plus, chacun se refuse instinctivement, toujours par tempérament, à examiner de près et avec l'attention et la sympathie nécessaires pour qu'elles deviennent persuasives les raisons de son voisin. Ce qui nous frappe, ce qui nous séduit, agit sur nous parce que nous sommes ce que nous sommes. L'état de notre intelligence, celui de notre sensibilité, le groupe de nos habitudes mentales et morales, voilà finalement la vraie cause pour laquelle une argumentation prend pour nous de la valeur quand notre volonté réfléchie n'intervient pas.

Et c'est au fond la même cause qui agit encore, lorsque notre volonté, dans son usage non plus passionnel, mais réfléchi, mallaxe notre croyance. Ici encore, en effet, ce qui détermine l'individu à vouloir chercher les raisons qu'il a de croire une théorie ou d'en douter, à les retenir ou les laisser passer, à méditer sur elles ou les oublier systématiquement, c'est son caractère, c'est son tempérament. On commence par être par goût, et, pour ainsi dire, par nature, partisan inconscient d'une doctrine. Puis on se développe sa doctrine à soi-même; on la défend à ses propres yeux par des arguments

appropriés, en négligeant les démonstrations des adversaires que l'on combat plus encore qu'en les détruisant. Y a t-il un seul philosophe qui soit allé des preuves de sa doctrine à cette doctrine même? Tous vont plutôt de leur croyance à leurs preuves. Et c'est ce qui les rend perspicaces contre ce que disent ceux qui ne pensent pas comme eux, aveugles, lorsqu'il s'agit de critiquer les arguments qu'ils invoquent eux-mêmes. Secrétan l'a bien vu : il n'y a pas une attitude philosophique qui soit soutenable si l'on veut non la défendre mais la combattre. Et pourquoi chacun de nous veut-il l'un ou l'autre? C'est le secret de l'hérédité et de l'éducation, le grand mystère du tempérament et du caractère, le problème, obscur entre tous, de ce qui détermine la forme des individualités.

Finalement, chaque philosophie ne convaincra que ceux qui seront de tempérament à se laisser persuader par elle. Les autres auront toujours des raisons suffisantes pour rejeter ses principes s'ils le veulent. Et ils voudront les rejeter, soit instinctivement soit d'une façon réfléchie, si, par hypothèse, leur tempérament les en éloigne. Ce qui fixe l'attention de l'un ne fixe pas celle de l'autre. Ce qui force l'adhésion de l'un laisse l'autre indifférent. Les mêmes raisons ne sont des raisons que pour certains individus et non pas pour d'autres.

***

Qu'est-ce à dire et qu'en conclure?

1° Que celui qui admet certains principes philosophiques spéculatifs ou pratiques ne les fait jamais siens parce qu'ils sont vraiment établis et démontrés d'une façon définitive: qu'il y croit simplement par un acte de foi très analogue à celui qu'accomplit un esprit religieux; qu'il se range dans un parti philoso-

phique par sentiment et par goût, comme le fait le citoyen qui adhère à un groupe politique.

2° Que de plus, que surtout, ce n'est et ce ne sera jamais en raison de son argumentation qu'une doctrine philosophique triomphe ou triomphera. Il y aura toujours assez de preuves contre un système quelconque pour que celui qui voudra s'en détourner se trouve à lui même des raisons largement suffisantes pour le faire. Si l'union des esprits a pu se réaliser à propos des mathématiques, c'est moins à cause du caractère irréfutable de leurs preuves que parce que les mathématiques émeuvent peu la sensibilité et la passion, et parce que les raisons de douter de leurs propositions sont très faibles à côté de celles que nous avons d'y croire. Une union de ce genre n'a pas la moindre chance de se faire à propos des questions philosophiques. Il n'y en a pas qui soulèvent davantage les sensibilités. Il n'y en a pas où les arguments contradictoires soient plus irréfutables.

Tout philosophe, disions-nous, espère imposer sa doctrine en la prouvant. Le libéralisme pense que la vérité finira par régner sur le monde en raison de son caractère démonstratif. Ce sont là probablement des illusions. Il n'y a pas en philosophie d'argument qui soit sans réplique ; il n'y en aura jamais Les croyances dépendent en grande partie du jeu de l'attention ; ce jeu dépend à son tour de la diversité des caractères et des tempéraments. Il faut donc s'attendre, si aucune raison extra-logique n'intervient pour unifier les croyances, à ce que les individus continuent d'adhérer les uns à un parti, les autres à un autre, à voir clairement leurs propres raisons de croire, à ne pas examiner sans un parti pris plus ou moins conscient celles des autres, et à être persuadés chacun de leur côté, en toute sincérité, qu'en faisant ce qu'ils font, ils sont dans la justice et dans la vérité. Il n'y a pas, dans la nature des argumen-

tations philosophiques, de quoi faire espérer une solution rationnelle des problèmes spéculatifs et pratiques, qui s'impose à tous par son caractère rationnel même. Les discussions philosophiques sont les effets de tempéraments qui se heurtent. Les étincelles qui jaillissent au contact du silex et du fer qui se choquent ne changent à fond ni le silex ni le fer. Les arguments que chaque philosophe fabrique en faveur de sa doctrine frapperont peut-être ceux qui lui ressemblent et sont de même âme que lui : ils resteront toujours sans force sur ceux qui seront faits d'une autre étoffe physique et mentale.

III

Mais ne peut-on pas prévoir que des causes qui n'auront rien de rationnel interviendront et feront peut-être petit à petit ce que la raison spéculative à elle seule n'a pas pu jusqu'ici et ne pourra probablement jamais ? L'accord des esprits et des cœurs ne semble pas devoir s'effectuer sur certains principes et certaines pensées parce que ceux-ci seront incontestablement vrais et indiscutablement démontrés par la raison. N'a-t-il pas, en revanche des chances de s'établir, pour des raisons de cœur, extérieures à la logique, soit sur une erreur qu'on prendra unanimement pour la vérité, soit sur une vérité dont on ne pourra pas prouver d'une façon décisive qu'elle n'est pas une erreur ?

Nous ne voudrions pas faire le prophète. C'est un jeu dangereux. On risque de s'y tromper grossièrement. Qu'il nous soit cependant permis de le dire. En étudiant les causes qui influent sur la marche et la diffusion des idées, nous croyons entrevoir qu'il y a certaines chances pour qu'il se recrée un jour ou l'autre quelque unité, sinon dans toutes les vues spéculatives, du moins dans les plus fondamentales des vues pratiques exprimées ou sous entendues de la future humanité.

*
* *

Deux choses frappent quand on étudie le développement des doctrines qui ont eu du succès dans le monde. D'abord le rôle qu'y jouent leur *intelligibilité* et leur *cohérence* relatives. Ensuite celui qu'y tient leur *utilité vitale* et pour les individus et pour l'espèce humaine, c'est-à-dire pour les sociétés.

Un philosophe est toujours tenté de s'exagérer l'importance de l'intelligibilité d'une doctrine pour son développement et son succès. Il croit volontiers que c'est par sa cohérence, sa logique intérieure et son accord avec les phénomènes qu'une façon de penser s'impose. La constatation des faits dément cruellement cette opinion.

D'abord, la plupart de ceux qui croient une chose et l'affirment ne l'ont nullement examinée. Ils le font sur la foi d'une autorité, ou simplement par imitation et parce qu'ils l'ont toujours vu faire autour d'eux. Mais ils ignorent presque tous les raisons pour lesquelles, à tort ou à juste titre, ils affirment ce qu'ils affirment. C'est de cette manière là que les ignorants croient à leur propre religion. Et c'est encore de la même manière que les vérités scientifiques se répandent. Interrogez la plupart de ceux qui pensent aujourd'hui que la terre tourne autour du soleil. Combien y en aura-t-il qui sauront les véritables raisons pour lesquelles le fait peut être dit démontré ? On y croit parce qu'on l'a entendu affirmer par un homme qu'on estime véridique, ou parce que la majorité commence à y croire. Comment donc prétendre que la cohérence ou l'incohérence d'une doctrine, son accord ou son désaccord avec les faits aient une influence *directe et immédiate* sur sa diffusion ?

Comment le prétendre surtout quand on voit quelles sont les croyances dont l'humanité a vécu dans les divers temps et vit encore dans les divers lieux? Examinez les doctrines fétichistes, polythéistes, mahométanes, chrétiennes. Est-il rien de plus fantastique, de moins assis sur l'expérience, de plus contraire aux faits constatés? Tolstoï l'a dit à propos du christianisme. Il rappelle les principaux points du dogme chrétien: la Trinité, Satan, le péché originel, l'expiation par le Christ, la rédemption, et il conclut: « Que l'on rompe avec l'habitude contractée dès l'enfance de croire à tout cela, qu'on essaye d'envisager cette doctrine en face, simplement, qu'on essaye de s'identifier par la pensée à un homme sans préventions élevé hors d'elle, et l'on se demandera si cette doctrine ne doit pas paraître à cet homme comme le produit d'une complète démence (1). » En faisant la part de son exagération coutumière, Tolstoï pourrait bien ne pas avoir complètement tort. Pourtant cela n'a pas empêché le christianisme d'être cru vrai pendant des siècles dans tout l'Occident. Cela ne l'empêche pas, aujourd'hui encore, de suffire à la grande majorité. Et que dire dès lors des polythéismes et des fétichismes?

Les faits semblent donc prouver que l'intelligibilité, la cohérence d'une doctrine et son accord avec les observations n'ont pas une influence immédiate et décisive sur son développement et son succès. Mais ils ne démontrent pas moins nettement qu'ils en ont une indirecte et à la longue.

Si l'intelligibilité d'une doctrine a peu d'action pour sa naissance et son développement positif, son inintelligibilité paraît au contraire, en effet, en avoir une considérable sur sa mort. Le nombre des croyances qui ont péri est énorme. Les fétichismes anciens, les poly-

(1) Tolstoï, *Ma Religion.*

théismes se sont évanouis dans le monde civilisé. Le christianisme paraît, aujourd'hui, assez compromis. D'où vient donc leur dépérissement? D'où vient leur disparition? La marche des choses est ici assez visible; elle paraît avoir été presque toujours à peu près la même. Une croyance meurt, d'abord, dans les milieux où l'intelligence et la science sont les plus développées. Ceux qui connaissent le mieux les phénomènes de la nature, ceux aussi qui sont rompus par la réflexion à certaines habitudes logiques, ne peuvent plus se contenter des doctrines traditionnelles, alors même qu'elles suffisent encore aux ignorants, aux enfants et aux femmes. Les premiers, ils s'en détachent. Ils cessent de pratiquer le culte habituel. Parfois ils tournent en ridicule les idées anciennes dont ils ne peuvent plus se satisfaire. Bref, ils rejettent pour leur compte le système d'idées que la tradition leur avait légué en raison de son inintelligibilité et de son incohérence. C'est, pour ainsi dire, l'agonie d'une doctrine qui commence. D'abord, les promoteurs du mouvement sont généralement peu suivis. Quelquefois ils sont persécutés. Souvent il se produit des mouvements de réaction qui durent quelques heures. Mais le branle est donné. L'imitation fait son jeu. Les plus intelligents se détachaient d'une doctrine parce qu'elle ne s'accordait plus avec les faits connus. Les autres font, sans en comprendre la raison, les mêmes gestes qu'ils font eux mêmes. Ils prononcent les mêmes paroles. Finalement la mode est transformée. On croyait certaines choses sans savoir pourquoi. On en croit d'autres sans le savoir davantage. Voilà, semble-t il, comment les croyances meurent. Leur illogisme, leur incohérence, leur désaccord avec les faits les compromettent sans remède dans les têtes pensantes. Puis l'imitation, créatrice de la mode, les atrophie dans celles qui ne pensent pas.

L'incohérence d'une doctrine n'est donc pas sans in-

fluence sur son avenir. Elle est pour elle, à la longue, une cause de destruction et de mort. Mais sa cohérence relative n'est pas la véritable raison de sa vie et de son succès. Si une croyance ne vivait que de sa cohérence, aucune n'aurait jamais existé. Y en a-t-il jamais eu une seule qui fût cohérente? En tous cas, à la première doctrine incohérente détruite aucune autre n'aurait succédé. L'humanité aurait attendu pour affirmer quelque chose sur elle-même, son milieu et sa destinée d'avoir, sur ces sujets, l'idée parfaitement intelligible et logique qu'elle est encore à chercher. Or ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Dès le début, des croyances incohérentes se sont formées. Elles ont été affirmées véritables avec passion. Puis, à l'incohérent a succédé l'incohérent, au fétichisme, le polythéisme, au polythéisme, le monothéisme chrétien, et malgré son peu de solidité, chaque croyance nouvelle a eu à son tour des partisans pleins d'ardeur.

Comment donc expliquer un tel phénomène?

Cherchera-t-on sa cause dans l'ignorance des faits qui contredisent la nouvelle doctrine au moment où l'humanité l'embrasse? Sans doute, une pareille ignorance doit-être pour quelque chose dans le mouvement qui entraîne les esprits. Car la connaissance plus approfondie des mêmes faits aura plus tard pour conséquence un mouvement en sens inverse. Mais il ne faudrait pas croire que cette ignorance fût la principale raison du succès d'une doctrine incohérente. Parmi les croyances qui ont été admises et par l'élite intellectuelle et par la foule avec passion, combien y en a-t-il qui étaient réfutées d'avance par les constatations de l'expérience, si leurs premiers sectateurs en avaient examiné placidement les preuves? Surtout, les ressources de la dialectique ne sont-elles pas d'une nature telle qu'en tout état de cause toute doctrine paraîtra insuffisante à celui qui voudra se donner la peine de chercher des raisons

à faire valoir contre elle ? Si une doctrine incohérente a du succès, ce n'est donc probablement pas parce que ceux qui l'admettent ignorent entièrement ce qui pourrait la détruire. C'est plus probablement parce qu'ils n'y pensent pas, n'y réfléchissent pas et sont distraits de ce qui parle contre l'idée qui les séduit, précisément parce que cette idée les séduit.

Une croyance n'est pas seulement, en effet, un fait intellectuel. Elle a encore, on l'oublie trop souvent, une *signification vitale*. Un individu croit certaines idées véritables ou fausses. Cela peut avoir et pour lui et pour son espèce des conséquences favorables ou néfastes. Il est des opinions qui encouragent ceux qui les ont à vouloir vivre ; d'autres les en détournent et leur suggèrent en toute circonstance le cruel « à quoi bon » des découragés. Il en est qui nous poussent à vouloir faire vivre ; d'autres nous en éloignent. Il en est qui nous invitent à subordonner nos désirs égoïstes aux besoins sociaux et à ne vouloir faire que ce qui peut s'accorder avec le bien général de l'humanité ; d'autres nous excitent à vivre en « surhommes » au mépris de ceux qui nous entourent. Il en est qui font de nous des patriotes. Il en est d'autres qui nous conseillent d'oublier que nous faisons partie d'un groupe social déterminé. Il en est donc qui sont en harmonie avec les besoins de l'individu, de l'espèce, de la société à un instant donné de l'histoire. Il en est d'autres qui sont en contradiction avec eux. La vie a besoin que nous voulions vivre. L'espèce a besoin que nous voulions la reproduire et faire le nécessaire pour que la société humaine dure. La patrie a besoin que nous voulions travailler à la conserver. Il y a donc des croyances qui sont pour un temps des organes de vie ; d'autres sont des organes de mort.

Du reste, du moment qu'une opinion est crue véritable, il importe peu qu'elle soit cohérente ou non pour

qu'elle ait sur la vie une influence heureuse ou néfaste. L'illusion la plus grossière peut servir les vues de la vie sur l'individu et l'espèce, comme le peut la croyance la plus cohérente. Un fétichisme, si grossier qu'on le suppose, peut suffire pour conserver chez ses adeptes le goût de vivre, celui de faire vivre, celui d'accomplir des actes même héroïques de justice, de bonté, de renoncement patriotique. Une croyance peut être imbécile. Si elle est une excitatrice d'espérances, si elle pousse les individus à vouloir être sociaux et à travailler pour la grandeur de l'humanité, elle sera en harmonie avec les besoins généraux ou passagers de l'espèce et il sera *utile* à la vie qu'elle soit admise. Qui dira, par exemple, ce que le fatalisme musulman, la foi au paradis d'Odin ou de Mahomet, la croyance à l'enfer, ont fait pour les groupes sociaux et pour l'humanité ? La cohérence d'une doctrine et son utilité pour la vie sont donc deux choses bien différentes.

Rappelons-nous maintenant ce que nous venons de dire sur le rôle que jouent la volonté et la passion dans la formation des croyances. Ce sont elles, nous l'avons montré, qui nous rendent clairvoyants ou aveugles sur certaines raisons de croire ou de douter. Si une idée nous plaît, si elle est en harmonie avec nos tendances, avec nos sentiments, nous sommes facilement frappés de ce qui milite pour elle, nous oublions de nous demander ce qui pourrait la compromettre à nos yeux, nous sommes disposés à l'affirmer comme des aveugles, alors qu'une réflexion un peu sérieuse nous la ferait rejeter. Quand La Rochefoucauld a écrit cette maxime : « L'esprit est toujours la dupe du cœur », il a dit une grande vérité. Le résultat, c'est que nous irons facilement d'une doctrine incohérente que notre entendement ne nous permettra plus de conserver, à une autre doctrine également incohérente, pour peu que celle-ci séduise notre cœur. Et elle le séduira

du moment qu'elle sera en harmonie avec nos besoins individuels, et avec ceux de notre espèce. Notre cœur a été fait sinon pour la vie, du moins par elle. Ceux-là seuls ont duré qui ont voulu être. Ceux-là seuls se sont reproduits qui ont instinctivement voulu faire durer l'espèce. Ceux-là seuls ont subsisté et ont fait subsister leur descendance qui ont accepté les conditions de la vie sociale. Nous sommes les héritiers d'individus qui ont voulu la vie, la leur et celle de leur espèce, depuis des milliers de siècles. Comment donc s'étonner que nous naissions aujourd'hui avec des dispositions innées à vouloir vivre et faire durer l'humanité ? Comment s'étonner que l'éducation qu'on nous donne tende tout entière à renforcer ces sentiments dans notre cœur ? Comment s'étonner par conséquent que toute croyance utile à la vie et à l'espèce nous paraisse d'abord à travers le prisme de nos sentiments parée des plus belles couleurs, que toute opinion qui risque de leur nuire revête à nos yeux une figure grimaçante et un aspect repoussant, et que, par suite, nous commençions toujours par ne pas apercevoir les fissures d'une doctrine du moment qu'elle s'accorde avec nos instincts ? Ce n'est pas notre raison qui donne le branle à notre croyance ; c'est notre cœur, et notre cœur n'aime que ce qui sert la vie.

Et ceci nous explique pourquoi les croyances qui ont eu du succès dans le monde et que la raison a détruites une à une ont toujours été de celles qui s'harmonisaient avec les besoins de l'espèce et de la vie. A vrai dire, il y a des croyances religieuses à tournure pessimiste. Il n'y en a aucune qui ne finisse par dire à l'homme : travaille pour les autres avant de travailler pour toi ; ce qui signifie : fais ce dont ton espèce a besoin avant de songer à toi. Voyez le christianisme. C'est une philosophie assez noire. Ne nous déclare-t-il pas : le bonheur n'est pas de ce monde ; la chasteté est un état supérieur ; la terre

est un mauvais lieu ; la vie telle qu'elle est actuellement est un châtiment et une épreuve ? Mais il ajoute en même temps : l'individu n'a pas le droit de se tuer ; s'il se marie, il faut qu'il ne fasse rien pour éviter d'avoir des enfants ; le ciel attend celui qui aura bien agi : l'enfer celui qui se sera mal conduit. Or qu'est-ce que bien agir ? C'est ne pas faire aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. C'est faire aux autres ce que tu voudrais qu'on te fît. C'est aimer ton prochain comme toi-même. C'est donc faire précisément ce que l'espèce a besoin de voir faire par ses individus. Qu'est-ce donc que le christianisme ? Un bon serviteur de l'espèce humaine. Aussi l'espèce y tient. Elle suggère à l'esprit toutes les raisons qu'elle peut trouver pour que, malgré son incohérence, il le garde. Et ni les progrès de la science, ni les protestations de la réflexion et de la conscience ne prévalent auprès de la plupart sur les sentiments qui les y attachent.

En somme, les croyances sont entraînées dans un tourbillon où elles naissent, se dissolvent et meurent. Deux facteurs semblent concourir à leur formation et à leur destruction. Elles paraissent naître et se développer en raison de leur harmonie avec les besoins vitaux des individus et de leur espèce, c'est-à-dire de leur aptitude à les servir. Elles paraissent mourir de leur incohérence, de leur illogisme, de leur désaccord avec les faits. Elles grandissent à la fois dans l'élite intellectuelle et dans la foule, sous la poussée obscure du sentiment et de l'instinct. Elles périssent d'abord dans les têtes qui pensent ; puis l'imitation les dissout dans celles qui ne pensent pas. Ce qui soutient un temps chaque croyance, c'est donc probablement *son utilité vitale momentanée* qui émousse à son sujet l'esprit critique et lui dissimule ses points faibles. Ce qui la renverse, c'est son caractère peu scientifique d'hypothèse peu intelligible et incomplète. La vie produit les

croyances dont elle a besoin comme elle se crée tous ses organes. L'intelligence, l'esprit les tue. L'espèce, par l'intermédiaire du sentiment qu'elle crée, rend les hommes momentanément aveugles sur les défauts d'une idée quand elle a intérêt à ce qu'ils le soient et à ce qu'ils la croient vraie. Elle est la grande dupeuse qui nous fait prendre pour des axiomes, pendant un temps, les illusions qui la servent.

***

Si ces idées sont justes, nous pouvons revenir utilement à la question principale qui nous occupe. Pouvons-nous penser, nous demandions-nous, qu'il se constituera un jour, dans l'humanité, au moins sur certains points, une croyance illusoire ou véritable, mais partagée et immuable, non pas parce qu'elle sera démontrée, mais parce que l'intelligence ne la critiquera plus? Si oui, le malaise de la pensée philosophique ne sera pas éternel; un corps d'idées communes se reconstituera; si non, le mouvement des idées se poursuivra éternellement d'une illusion vitale prise pour une vérité, au doute sur sa valeur et à la renaissance d'une nouvelle illusion vitale que son utilité ne préservera du doute à son tour que pendant un temps et dans certains esprits.

Il ne peut, répétons-le, être question ici que de conjecture, mais il y a lieu de penser qu'ou bien l'humanité disparaîtra, ou bien, si elle dure, l'unification des idées sur certains principes de pratique illusoires ou véritables, finira par se faire.

C'est ce que tend à démontrer la réflexion sur les conditions de la vie humaine et de sa prolongation.

Il y a de ces conditions et il y en aura toujours. Certaines ont été et sont encore passagères. Par exemple,

la haine des sociétés voisines, la volonté traditionnelle de ravir au-dehors des femmes et des esclaves, la foi en un fétiche plus ou moins féroce : voilà des sentiments qui ont pu, à un moment donné, être très favorables à la survie des individus qui les avaient et du groupe social dont ils faisaient partie. Mais on comprend facilement que, les circonstances de milieu ayant changé, ces sentiments aient cessé d'être utiles à ceux qui en étaient imbus et aient, par suite, progressivement disparu. En revanche, on ne comprend pas du tout comment l'humanité pourrait durer si certains sentiments s'évanouissaient dans les âmes humaines. Que deviendrait l'humanité si aucun individu ne voulait plus vivre ou si tous se refusaient à se reproduire, ou si tous étaient décidés à développer leur vie sans restriction aux dépens des autres hommes comme aux dépens de la nature? Dans les deux premières hypothèses, l'espèce humaine serait éteinte en peu de temps. Dans la troisième, l'anarchie morale ramènerait l'homme de l'état où il est un Dieu pour son semblable à l'état où il est pour lui un loup. Et que deviendraient les individus si, à l'état d'association des hommes contre la nature, succédait la guerre de tous et contre la nature et contre toute l'humanité? On ne conçoit aucun milieu possible où l'espèce humaine survivrait après que ses individus auraient perdu l'un des sentiments qui les poussent à vouloir être, à vouloir se reproduire ou à vouloir faire le nécessaire pour que la société soit. Comme le dit Büchner : « Sans morale, pas de société, et sans société pas d'hommes. »

Ou bien donc le dégoût de la vie, le malthusianisme, et les sentiments antisociaux se développeront de plus en plus, sous l'action destructrice de l'intelligence réfléchissante et critique, et malgré le voile que l'espèce tend sans cesse à jeter sur nos yeux quand il s'agit de questions qui l'intéressent. Alors, l'humanité périra

pour n'avoir voulu croire sans preuve absolue (car il n'y a pas de preuve absolue) qu'à la valeur de ce qui lui aura semblé intelligible et pour avoir tout brûlé au feu de la critique. Ou bien, au contraire, l'humanité vivra : ce sera alors parce que, tout en conservant, peut-être, sur un grand nombre de sujets les mêmes aptitudes critiques, elle aura renoncé à examiner en sceptique la valeur des sentiments qui la poussent au vouloir vivre et à l'existence sociale, elle sera devenue comme aveugle sur leurs défauts, elle en aura détourné son attention, elle aura placé les propositions qui les traduisent au-dessus de la réflexion et elle leur aura attribué comme une valeur d'axiomes. Que l'humanité se mette à croire véritables et à pratiquer des principes dissolvants pour la vie : elle ne durera pas. Si elle dure, c'est donc qu'elle aura cru de plus en plus véritables et qu'elle aura mis de plus en plus en pratique les principes qui ont été, sont et seront toujours les soutiens de la vie, et de l'existence en société. Or, elle n'aura pu le faire qu'à la condition de ne point les critiquer. Est-il, en effet, un seul principe spéculatif ou pratique qui puisse résister un seul instant à celui qui cherche un moyen de le révoquer en doute?

En somme, il pourrait bien se produire dans l'humanité quelque chose d'analogue à ce que les évolutionistes disent être arrivé à certains animaux quand leurs instincts se sont formés. Certains instincts ne sont pas explicables, nous l'avons montré plus haut, si l'on ne suppose pas qu'au début les actes qu'ils inspirent ont été dirigés par l'intelligence et le calcul. Ensuite, sous la double action de l'habitude qui crée la routine et de l'hérédité qui la conserve, les mêmes actes ont été accomplis d'une façon automatique presque mécanique et inconsciente. Certains instincts ne sont dans cette supposition que de la vieille intelligence cristallisée, ankylosée et devenue organique. Ce phénomène

pourrait bien se produire dans l'humanité relativement à certains sujets. Nous refléchissons encore aujourd'hui, assez inutilement, d'ailleurs, sur le sens de la vie et sa valeur; nous nous demandons si la vie vaut la peine d'être vécue, et si ce que nous appelons la morale se justifie aux yeux de la raison théorique. Il est probable que ce genre de travail se fera de moins en moins et que la solution des problèmes que nous posons ainsi s'imposera de plus en plus à nos descendants comme une évidence qu'on n' osera plus critiquer et qu'on ne pensera même plus à mettre en doute. Qui discute en se prenant au sérieux les axiomes des mathématiques ? On ne discutera, sans doute, pas davantage plus tard les propositions de pratique que l'espèce humaine a besoin de voir considérer comme des axiomes par ses individus.

Qu'on se représente, si l'on veut, une philosophie conçue par une abeille, une fourmi ou un termite. Les individus, dans les sociétés que composent ces animaux, mènent une vie entièrement subordonnée aux besoins de l'espèce; ils s'oublient complètement eux-mêmes ; ils travaillent presque uniquement pour le groupe social dont ils font partie, en tous cas, avant de le faire pour eux-mêmes. Si un individu d'une de ces espèces se formulait à lui-même en termes abstraits sa propre croyance implicite, il commencerait par suite, très probablement, par mettre hors de discussion certaines propositions comme celles-ci : « L'abeille neutre a un devoir: celui de ne pas vivre pour elle-même, mais pour la ruche, de travailler sans arrêt et sans sommeil de sa première heure à sa dernière, de construire des cellules, de les emplir de miel, et de soigner les larves, sans penser jamais à elle-même, sous peine d'infamie: l'abeille mère a un devoir: pondre sans s'arrêter pour le bien de la ruche; s'envoler avec l'essaim qui part vers un pays nouveau;

l'abeille mâle a un devoir: travailler à féconder les reines. Quand celles-ci sont au point voulu, elle n'a plus le droit de vivre. » Ces propositions lui sembleraient probablement axiomatiques et sacrées. Quel que fût le reste de la philosophie de notre abeille, elle n'y toucherait pas. Peut-être même en ferait-elle la base de toutes ses inférences. Ne serait-ce pas un crime à ses yeux non pas même de contester avec malveillance, mais de discuter la loi de la ruche au sujet de laquelle toutes ses sœurs seraient aveugles et à propos de laquelle l'espèce aurait intérêt à ce que toutes le fussent ?

C'est vers un état de ce genre que l'humanité pourrait bien s'acheminer lentement. L'intelligence nous suggère de mettre tout en doute et de tout contrôler. Elle nous mène ainsi droit au scepticisme universel, fruit naturel de la critique appliquée à toute chose. Mais la vie a besoin que nous n'examinions pas tout avec des yeux clairvoyants et que nous ne déclarions pas contestables les propositions qui l'aident à se maintenir. Il est très vraisemblable qu'elle aura le dernier mot. Les individus et les groupes sociaux qui ne seront pas suffisamment aveugles sur les principes qui la servent et qui douteront de leur valeur jusque dans la pratique périront en eux-mêmes ou dans leur descendance. Les autres vivront. Finalement, il ne restera sans doute que des hommes qui n'auront plus ou la possibilité ou la volonté d'examiner, de discuter, ni de saper les opinions que l'espèce aura intérêt à ce qu'ils admettent. Il se prépare vraisemblablement une génération partiellement aveugle. Nos descendants, si l'humanité persiste, auront probablement la foi du charbonnier en la bonté de la vie, en la nécessité de la reproduire, en l'excellence des actions qui assurent la possibilité et la durée de la société. Dans leur ruche, comme dans celle des abeilles, il y aura des axiomes

pratiques tacites ou explicites, et ces axiomes seront les propositions qui servent la vie. Nul ne pensera à les discuter. Nul n'en cherchera et n'en apercevra la faiblesse. Relativement à eux, l'esprit critique sera mort, ou devenu aussi peu critique qu'il l'est pour les axiomes spéculatifs. L'espèce se sera fabriqué les mentalités dont elle a besoin, clairvoyantes pour certaines choses, inaptes à voir pour certaines autres Elle aura fait pour les hommes ce qu'elle a fait pour les abeilles.

Aussi bien peut-on dire que l'œuvre est largement commencée. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner l'attitude et de la plupart des philosophes, et de la grande majorité du public devant certains mots et certaines formules.

Il y a longtemps qu'on l'a constaté pour la première fois : lorsqu'il s'agit des choses de la pratique et de la morale presque toutes les philosophies convergent : elles aboutissent à des conclusions similaires. Sans doute, quelques penseurs très indépendants et exclusivement préoccupés de logique ont osé révoquer en doute les prescriptions de la morale ordinaire au nom de leurs principes spéculatifs. Ces penseurs ont toujours été des exceptions dans le monde philosophique. Et ils ont été plus souvent maudits et honnis que suivis par des disciples nombreux. La grande majorité des philosophes se conduit d'une façon toute contraire. Subtils, doués d'un esprit critique et acéré tant qu'il s'agit de spéculation pure, ils deviennent subitement illogiques et leurs yeux se troublent, dès qu'ils passent de leurs doctrines spéculatives à leurs conclusions pratiques. Eux qui, dans les choses de pure logique, sont habiles à discerner les plus petits sophismes, n'aperçoivent pas les fautes énormes des raisonnements par lesquels ils rattachent à leurs doctrines théoriques les conclusions

pratiques qu'ils en tirent et auxquelles ils tiennent. On dirait que, chez eux, l'instinct prend brusquement le pas sur la raison, que « l'esprit de l'espèce » (1) les suggestionne, qu'ils sont déjà dans un état analogue à celui de la somnambule à laquelle on a suggéré qu'à son réveil elle ne verrait ni n'entendrait plus une personne et qui est, en effet, aveugle et sourde pour tout ce qui la touche. Bref, on se croirait en face d'une mentalité d'abeille humaine. Faut-il rappeler ici l'exemple de Kant qui, après avoir en réalité ruiné les bases de toute morale rationnelle par sa *Critique de la Raison pure spéculative*, en refusant à l'homme le pouvoir de connaître la situation réelle qu'il occupait dans le monde, n'a pas hésité cependant à ériger en absolu son impératif catégorique, à en faire un axiome au-dessus de toute critique, et à nous ordonner en son nom comme si c'était au nom de la raison d'obéir aux règles d'une morale dont le but unique est de subordonner l'individu à l'espèce, et de lui faire faire tout ce qu'elle a besoin qu'il fasse? Faut-il rappeler comment la philosophie naturaliste et utilitaire, dont la conséquence logique est de dire à l'individu : travaille à ton bonheur propre, et n'accepte la société que dans la mesure où elle te sert, a construit sophismes sur sophismes pour persuader aux individus qu'ils ne seraient heureux qu'en s'oubliant eux-mêmes et en se sacrifiant au bonheur général, c'est-à-dire aux fins de l'espèce ? Faut-il rappeler comment se sont introduits dans le positivisme des concepts comme celui de progrès et celui de solidarité, et comment malgré ce que ces concepts ont encore de peu solide et de peu scientifique, on a prétendu en extraire les règles d'une morale qui se serait suffi à elle-même ? Faut-il rappeler enfin, comment, dans la pratique, les apologistes de

(1) Mæterlinck, *la Vie des Abeilles.*

l'immoralisme, les Nietzschéens eux-mêmes, restent, malgré tout attachés, à la morale commune, et tout en vantant théoriquement le « surhomme », conservent la routine de l'éthique journalière? Voilà qui donne à penser. Ne faut-il pas voir dans l'obstination des philosophes à justifier et à pratiquer quand même les prescriptions de la morale commune, et dans l'aveuglement avec lequel ils croient avoir réussi leurs déductions les plus contestables du moment qu'elles tendent à cette fin, un commencement de cette paralysie mentale partielle qui semble devoir se produire si l'idée que nous venons de développer est exacte?

Et ce n'est pas seulement chez les philosophes que l'atténuation du sens critique devant les propositions qui servent les besoins vitaux de l'espèce humaine est évidente et frappante. Elle apparaît plus nettement prononcée encore dans d'autres milieux sociaux. Qu'on étudie, par exemple, à cet égard, les groupes politiques, et qu'on examine surtout les plus avertis, ceux qui se réclament de la science, de l'esprit critique et qui sont libérés des religions traditionnelles. On est surpris de voir quel sens et quelle portée en quelque sorte surhumains et religieux y ont déjà pris certains mots. Le « Devoir », le « Progrès », la « Solidarité », voilà des expressions qui y sont accueillies avec une foi ardente et vibrante. Et tout le monde est ici d'accord pour admettre sans examen, au nom de ces mots, qu'il faut que chaque individu travaille pour la société avant de travailler pour lui-même. Pourtant cette idée n'est peut-être pas bien solide. La notion de l'obligation morale reste sans aucun fondement quand on la sépare des idées religieuses auxquelles elle a été rattachée pendant des siècles (1). Une morale altruiste fondée sur la

(1) Cf. Brochard, *Morales antiques et Morales modernes*, Revue philosophique, 1er janvier 1900. Voir également notre *Morale de la Raison théorique*. Paris, F. Alcan.

notion du progrès est des plus contestables. Car d'abord s'il y a un progrès scientifique, industriel, commercial, on ne peut dire si l'humanité est en progrès absolu tant qu'on ne sait pas ce qu'elle devrait être, ce qui est précisément en question. Ensuite, on peut se demander si les hommes sont aujourd'hui plus moraux ou plus heureux qu'ils ne l'étaient jadis, ce qui seul constituerait un progrès véritable. Et enfin, à supposer, comme l'admet la science positive, que le progrès se produise automatiquement sans nous et même malgré nous, en quoi l'idée du progrès est-elle de nature à nous contraindre à vouloir y contribuer, alors que nous n'y pouvons rien ? Quand à la notion de la solidarité, on en tire bien des choses qu'elle ne contient pas. Car si, de loin, et en gros, on peut parler d'une solidarité très générale des hommes contre la nature, on ne voit nullement que, dans le détail, le bonheur ou le malheur de l'un ait pour effet inévitable de faire par contre-coup le bonheur ou le malheur de l'autre. Et à supposer que chaque individu ait une dette énorme vis-à-vis de la société, quelle raison peut-on lui faire valoir en dehors de motifs sentimentaux et peu scientifiques pour le décider à la payer en se sacrifiant à l'humanité au lieu de jouir de la vie ? « Devoir », « Progrès », « Solidarité », sont-ce là des notions très rationnelles et très scientifiques, des fondements solides pour une morale humanitaire ? Ne sont-ce pas plutôt des ballons soufflés, des bulles de savon brillantes ? Le problème vaut la peine d'être posé. Et pourtant dans les milieux politiques qui se disent animés de l'esprit de la science, personne ne se préoccupe de la question, personne ne doute de la valeur de ces mots, personne n'hésite à s'en servir. Ils ont déjà, semble-t-il, pris les proportions de dieux nouveaux. Au besoin même on injurie et on hue ceux qui émettent un doute sur la valeur rationnelle des concepts qu'ils représentent, comme on

maltraitait jadis celui qui portait la main sur une idole. Qu'est-ce à dire? Toujours la même chose. Que l'espèce paralyse l'esprit critique à propos des propositions sur lesquelles elle a besoin que nous nous fassions des illusions. Les nouveaux croyants de la science et d'une morale qu'ils jugent scientifique, ne voient pas plus nettement les points faibles de leur foi pratique que les anciens croyants du catholicisme n'ont vu pendant des siècles les lacunes de leur dogme. C'est que leur foi humanitaire, encore que mal rattachée aux principes de la science, sert puissamment les vues de l'espèce. C'est que celle-ci les rend par passion aptes à distinguer ce qui plaide pour la doctrine qu'ils embrassent, inaptes à apercevoir ce qui milite contre elle. C'est qu'elle produit chez eux d'une façon plus complète ce qu'elle provoque chez les philosophes dont nous parlions tout à l'heure.

Ainsi l'aveuglement des individus par l'espèce est déjà visible. Sans doute il est aujourd'hui loin d'être complet. Il n'est d'ailleurs nullement certain qu'il le sera jamais partout et chez tous. Pourtant cela est assez vraisemblable si ce que nous avons dit plus haut est vrai et en raison du mouvement qu'a suivi jusqu'ici l'évolution de la croyance.

Dans tous les temps, en effet, il y a eu des mots d'une signification douteuse et correspondant à des idées peu cohérentes qui ont servi de Dieux. Dans tous les temps ces mots ont été ceux que l'espèce avait intérêt à voir prononcer avec respect par tous ses individus pour assurer sa durée. Dans tous les temps, leur succès momentané a été causé par une sorte de distraction des esprits attentifs à ce qui était favorable aux idées qui leur plaisaient et oublieux de ce qui militait contre elles. Jusqu'ici, après un certain laps de temps, malgré l'intérêt qu'elle pouvait y avoir,

la vie a toujours été incapable d'aveugler plus longtemps les esprits sur les défauts de la croyance qui la servait. Celle-ci s'est dissoute sous l'action de la réflexion spéculative. Et c'est ainsi que, vrais ou faux, les anciens dieux sont morts.

Seulement, jusqu'ici, leur mort n'a jamais été définitive. De leurs cendres sont toujours sortis des dieux nouveaux au nom desquels les individus ont recommencé à s'oublier eux-mêmes et à travailler pour leur espèce, à peu près comme ils le faisaient au nom des divinités anciennes. Mais ces dieux n'ont jamais été aussi naïfs que ceux auxquels ils succédaient. Progressivement, ils se sont dépouillés de leur enveloppe anthropomorphique primitive. Les premiers gardiens des traditions favorables à l'espèce ont été de simples fétiches. Puis sont venues les divinités très humaines des polythéismes. Puis, toutes les idoles anciennes se sont confondues en un Dieu unique, à la fois créateur et moral, d'une nature très abstraite. Aujourd'hui, les dieux qui naissent cessent à leur tour d'être créateurs; ils sont exclusivement humanitaires et moraux. Ils ne s'appellent plus ni Zeus, ni Javeh. Ils se nomment de noms philosophiques ; « Devoir », « Progrès », « Solidarité ». Cependant, ce sont encore, en partie du moins, les mêmes dieux. Car ce sont ceux de l'espèce et non pas ceux de l'intelligence individuelle. Ceux qui croient en eux sont ceux qui ne veulent pas les critiquer. Car celui qui examine sévèrement leurs titres à notre confiance s'aperçoit qu'ils ne sont peut-être pas beaucoup plus solides que les anciennes idoles.

Et pourtant, il faut s'attendre ou bien à ce que les divinités pseudo-scientifiques actuelles durent, ou bien à ce qu'elles soient remplacées par d'autres qui n'en différeront pas beaucoup. Ce qui a amené la ruine relativement assez rapide des formes anciennes de la croyance, c'est que l'espèce n'a besoin de nous faire

prendre pour des axiomes que les seules propositions dont l'observation dans la pratique la sert directement, et qu'il y avait, dans les religions de jadis, beaucoup de choses qui lui étaient inutiles à côté de celles qui l'aidaient. Dans les religions nouvelles, plus humaines et plus exclusivement morales, il y a de moins en moins de ces scories stériles; l'espèce sera donc intéressée à nous les faire conserver de plus en plus intégralement et à les maintenir intactes comme le minimum de croyance qui lui est nécessaire. Et peut-être que les mots sur lesquels les dogmes moraux éternels, ceux qui servent l'espèce et la serviront toujours, essayent de s'asseoir aujourd'hui, sont destinés à périr encore, balayés une fois de plus par le vent de la réflexion spéculative et critique. Peut-être qu'à la religion humanitaire actuelle qui s'efforce de s'accrocher à la remorque de la science positive, il en succèdera quelque autre dont nous ne concevons pas plus les dieux que nous ne connaissons les sensations possibles d'un sens que nous n'avons pas. Nous pouvons dire d'avance que, si cela arrive, cette religion sera, à son tour, faite des mots et des propositions qu'il sera utile à l'espèce humaine que ses individus prononcent avec respect, estiment véritables et prennent dans leur conduite comme règles d'action. Elle sera peut-être plus exclusivement morale encore que ne l'est celle que nous voyons naître aujourd'hui. Elle ne sera pas plus à l'abri des atteintes de l'esprit critique, si celui-ci veut s'exercer sur elle. Mais il est très probable qu'il ne le voudra pas et que l'espèce victorieuse aura placé au-dessus de lui les propositions dont elle a besoin.

En somme, si l'on a le droit de juger de l'avenir par le passé et de fonder une conjecture sur des raisonnements, on peut s'attendre à ce qu'il se reforme une base commune de réflexion dans l'humanité. Voilà des

siècles que des illusions vitales s'y succèdent. Beaucoup ont péri sous le souffle de l'esprit. Beaucoup périront peut-être encore. Mais, à mesure qu'il en naît de nouvelles, elles s'amincissent et se réduisent à une sorte de minimum : l'affirmation de la bonté de la vie, de la nécessité de la reproduire, de l'obligation pour l'individu de vivre pour la société, puisqu'il vit d'elle. Ces croyances paraissent tendre à devenir de plus en plus intangibles ; elles font dévier la réflexion philosophique ; elles sont déjà si bien enracinées chez la plupart des gens, qu'ils ne comprennent même pas qu'on puisse en douter et qu'ils accusent de mauvaise foi ceux qui le font. Il est probable que ce travail sourd se continuera, parce que l'espèce humaine a besoin qu'il se fasse. Dans quelques siècles, sans doute, l'idée d'examiner les principes fondamentaux qui servent la vie paraîtra aussi saugrenue que semblerait aujourd'hui à la plupart celle de contester les propositions premières de la géométrie. Alors le malaise de la pensée philosophique aura probablement cessé. La spéculation au lieu de prétendre contrôler les axiomes que la vie aura créés pour elle, en partira ainsi que le fait le moralisme, comme de données incontestables ; et la toile qu'elle tissera sera peut-être faite avec le fil léger des chimères ; les esprits n'en seront pas moins probablement d'accord, parce que l'action progressive de la vie aura harmonisé les cœurs, parce que comme le dit puissamment Pascal « les principes se sentent, les propositions se concluent », et parce que, quand il s'agit simplement de déduire de principes donnés les conséquences qu'ils comportent, les pensées différentes aboutissent facilement à des conclusions identiques.

TABLE DES MATIÈRES

6779 — LYON, IMPRIMERIE R. SCHNEIDER